This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

BM
525
B65

Geschichte

der

Entwickelung der Kabbala

und

der jüdischen Religionsphilosophie

von

Dr. Philipp Bloch.

Trier.
Verlag von Stephanus Mayer.
1894.

Die jüdische Litteratur

seit Abschluss des Kanons.

Eine prosaische und poetische Anthologie

mit

biographischen und litterargeschichtlichen Einleitungen

unter Mitwirkung von

Prof. Dr. W. Bacher (Budapest), Dr. Sam. Bäck (Lissa), Dr. Ph. Bloch (Posen), Dr. J. Fürst (Mannheim), Dr. M. Grünbaum (München), Dr. J. Hamburger (Strelitz), Dr. A. Kaminka (Prag), Dr. Ad. Lewin (Freiburg), Dr. B. Rippner (Glogau), Dr. A. Sulzbach (Frankfurt a. M.) u. A.

herausgegeben

von

Rabbiner Dr. **J. Winter**

und

Professor Dr. theol. et phil. **August Wünsche.**

3 Bände. In sechswöchentlich erscheinenden Lieferungen à M. 1,50.

Von vorstehendem Werke sind folgende Separatabdrücke zu beziehen:

Ackermann, Der synagogale Gesang in seiner historischen Entwickelung Mk. 1.50.

Bacher, Prof. Dr. W., Die Bibelexegese vom Anfange des 10. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. Mk. 2.—

— — **Die hebräische Sprachwissenschaft** vom 10. bis zum 16. Jahrhundert. Mk. 2.25

Bäck, Dr. S., Die religionsgesetzliche Litteratur der Juden in dem Zeitraume vom 15. bis Ende des 18. Jahrhunderts mit besonderer Berücksichtigung des **Schulchan Aruch.** Mk. 2.50

Kaminka, Dr. A., Die Geonim und ihre Schriften in kurzen biographischen Skizzen und ausgewählten Musterstücken. Mk. 1.50

Sulzbach, Prof. Dr. A., Die religiöse und weltliche Poesie der Juden vom 7. bis zum 16. Jahrhundert. Mk. 3.75

Geschichte

der

Entwickelung der Kabbala

und

der jüdischen Religionsphilosophie

kurz zusammengefasst

von

Dr. Philipp Bloch.

Trier.

Verlag von Sigmund Mayer.

1894.

(Abdruck aus „**Winter** und **Wünsche,** Die jüdische Litteratur seit Abschluss des Kanons.“)

Uebersetzungsrecht vorbehalten.

Die Anlage des encyklopädischen Werkes, dem diese Darstellungen der Kabbala und der jüdischen Religionsphilosophie als Gliederstücke sich einfügten, hat nicht nur den Umfang und die Form, sondern auch den Inhalt und die Tendenz der vorliegenden Arbeit bestimmt. Es kam mir hauptsächlich darauf an, die leitenden Gedanken herauszuheben, um welche der Denkprocess dieser Wissenschaften sich bewegt hat, und die Richtung zu zeichnen, in welcher die verschiedenen Probleme, abwechselnd bald mehr oder minder charakteristisch hervortretend und zugleich sich vertiefend, die Bildung der Systeme beeinflussten. Manches Wichtige oder vielmehr Interessante ist gänzlich übergangen worden, Anderes konnte nur gestreift werden. Einzelnes ist erst nachträglich zu meiner Kenntniss gelangt, wie Bäumker's Edition des Gabirolschen Hauptwerkes „fons vitae" in lateinischer Uebersetzung in seinen Beiträgen zur mittelalterlichen Philosophie, ferner was zur Lebensgeschichte des Chasdai Crescas im Juli-Heft der Jewish Quarterly Review Vol. VI 1894 S. 625 mitgetheilt wird, worauf mich Herr Professor Kaufmann in Budapest hingewiesen hat. Die Auswahl war nicht leicht, und äussere Rücksichten gaben oft den Ausschlag. Denn überall musste Beschränkung walten, und wenn in ihr sich nicht gerade der Meister zeigte, so wird sie keinesfalls den Jünger verläugnen, der den Spuren der alten Meister mit Eifer und Freude folgte und den Zusammenhang ihrer Anschauungen in fasslicher Verständlichkeit wiederzugeben sich bemühte.

Posen, im August 1894.

Dr. Bloch.

Inhaltsverzeichniss.

I. Die jüdische Mystik und Kabbala.

	Seite
Einleitung	1—5
A. Die Mystik der gaonäischen Zeit	5—30
Othijoth de Rabbi Akiba	7
Schiur koma	14
Hechaloth rabbathi	17
Metatron-merkaba	21
Sefer jezira	23
B. Die eklektische Mystik	30—36
Commentare zum Sefer jezira	31
Buch Rasiel	32
Midrasch konen	34
Mystik in Italien	35
Jehuda hachasid und Eleasar Rokeach	36
C. Die Krystallisation der Kabbala	37—51
Buch Bahir	39
Isaak der Blinde, Ascher ben David	42
Asriel ben Menahem	43
Massecheth aziluth; Nachmanides	45
Sefer hattemuna; Abraham Abulafia	46
Maarecheth haelohuth; Joseph Gikatilla	48
Todros Abulafia	50
Mose de Leon	51
D. Der Sohar, der Abschluss der Kabbala	52—64
Sohar	52
Isaak von Akko	61
Menachem Recanate, Joseph ibn Wakar, Abraham von Granada, Schem tob ben Joseph, Mose Botarel	63
Sefer happelia und hakana, Menachem Zijon, Abraham Saba, Jehuda Chajut	64
E. Neue Triebe	64—68
Meïr ibn Gabbai, Mose Kordovero, Isaak Lurja und ihre Schüler	65 ff.
Jesaja Horwitz	68

II. Die jüdische Religionsphilosophie.

	Seite
Einleitung	71—76
A. Die kosmotheologische Periode	76—94
Saadia	76
Bachja ben Joseph	87
Isaak Israëli	94
B. Die Uebergangsperiode	94—122
Salomo Gabirol	95
Joseph ibn Zadik	101
Abraham ibn Esra	105
Abraham bar Chija, Jehuda Halevi	107
Abraham ibn Daud	115
C. Die aristotelische Periode	122—147
Mose Maimonides	123
Joseph ibn Aknin, Mose Halevi, Samuel ibn Tibbon, Jakob Anatoli	138
Schem tob Falaquera, Jehuda Kohen, Gerson ben Salomo, Hillel ben Salomo	139
Lewi ben Gerson	140
Isaak Albalag	145
Joseph Kaspi, David ibn Bilia, Mose Narboni, Meïr Aldabi	146
Samuel Çarça, Abraham Bibago, Isaak Arama	147
D. Periode des Niedergangs	147—165
Chasdai Crescas	148
Joseph Albo	159
Joseph ben Schem tob	162
Schem tob ben Joseph, Elia Delmedigo, Isaak Abrabanel	163
Leone Hebreo, Jehuda Asaël del Bene, David Nieto	164
Mordechai Gumpel, Pinchas Elia	165

Die

jüdische Mystik und Kabbala.

Die jüdische Mystik, die Kabbala, wie sie uns heute in einer unübersehbaren Fluth von Schriften der seltsamsten Art vorliegt, ist ganz und gar ein Product des Mittelalters. In ihr eine Fortsetzung oder Fortbildung irgend welcher altjüdischen Geheimlehre zu erkennen, vielleicht gar die verlorenen Spuren der essäischen Weisheit in ihr suchen zu wollen, dazu fehlt es an jeglichem Anlass, wie an jeder Berechtigung. Nirgends sind urkundliche Reste oder Bindeglieder zu entdecken, welche den unanfechtbaren Stempel hohen Alterthums an sich tragen; alle ihre Grundgedanken weisen auf eine spätere Zeit hin, die bereits philosophische und sprachwissenschaftliche Erkenntnisse in sich aufgenommen hat. Unter den Anhängern der Kabbala herrscht freilich die Ueberzeugung, dass die Wurzeln ihrer Wissenschaft in altersgrauer Zeit weit zurück liegen, und heiss ist das Bemühen der späteren Kabbalisten, solche tief zurückreichende Wurzeln erkennbar zu machen. So führt das kabbalistische Schriftthum selbst seinen Ursprung zunächst namentlich auf drei Männer zurück, auf Rabbi Ismaël ben Elisa, welcher, ein Genosse R. Akiba's, etwa um 130 n. Chr. lebte und wahrscheinlich mit seinem Grossvater, dem Hohenpriester Ismaël ben Elisa, zusammengeworfen wird, auf R. Nechunja ben Hakana, der ein Zeitgenosse R. Jochanan ben Saccai's etwa um 75 n. Chr., blühte, und auf R. Simeon ben Jochai, der ein Schüler R. Akiba's etwa um 150 n. Chr. lehrte und mehrere Jahre vor dem Zorn der Römer einsam in einer Höhle sich bergen musste. Jedoch von derartigen Lehren und Anschauungen jener Männer lässt sich weder im Talmud, noch im Midrasch etwas auffinden, was umsomehr befremden muss, als sämmtliche drei Männer Tannaim, hervorragende Lehrer der Mischna, waren. Dieser Umstand allein genügt schon, um die Angaben kabbalistischer Schriften über die genannten Urheber als unglaubwürdig zu verdächtigen. Einem so gerecht-

fertigten Bedenken gegenüber berufen sich die Kabbalisten auf die Thatsache, dass es neben den öffentlich gelehrten und schliesslich im Talmud niedergelegten Wissenszweigen noch andere und weitere Kenntnisse gegeben habe, welche von den jeweiligen Lehrern wenigen Auserwählten anvertraut und wahrscheinlich zumeist nur mündlich überliefert wurden. Darum werde auch diese Lehre als Kabbala, d. h. als „Ueberlieferung" bezeichnet, welcher Name ihr jedoch erst im 13. Jahrhundert beigelegt wird, und mit welcher Bezeichnung man auch wohl den Schein erwecken wollte, dass selbst jene angeblichen Urheber der Geheimlehre den Kern ihrer Weisheit durch eine lange Kette früherer, möglichst bis auf Mose und die Patriarchen zurückgehender Ueberlieferer empfangen hätten. Die Thatsache ist richtig, dass von den Rabbinen jener Zeit mancherlei gelehrt und gewusst wurde, was uns im Talmud nicht erhalten worden; aber die Voraussetzung, als ob der Gegenstand jener für uns verloren gegangenen Kenntnisse die Hauptsätze der Kabbala seien, schwebt als unbewiesene, grundlose Hypothese in der Luft.[1])

Die Kabbala ist ein System speculativer Erkenntnisse. Ihre Theorien ruhen indess auf gar wunderlichen Phantastereien, und obschon deren Ausführung der Consequenz nicht entbehrt, so beschäftigt sie sich doch weit eingehender mit den Gebilden ihrer Träumerei, als mit den Erscheinungen des Daseins; überaus seltsam und kurios berührt uns namentlich die Methode, wie sie ihre Lehrbegriffe in dem Bestreben, sie zu vergeistigen, einerseits zu übersinnlichen, unfassbaren Abstractionen verflüchtigt, und trotzdem dieselben anderseits durch stark sinnliche Vorstellungen, durch grob aufgetragene Bilder zu veranschaulichen sucht. Ihre Hauptsätze, welche erst im Laufe der Zeit feste Gestalt gewonnen haben, und die in ihren Einzelheiten von den zahllosen Schriftwerken mannigfaltig variirt werden, lassen sich in folgender Weise zusammenfassen:

[1]) Beachtenswerth für die Würdigung der Kabbala und ihrer Litteratur sind besonders die folgenden Schriften: Litteraturblatt des Orients, 1845, Jahrg. VI, M. H. Landauer, vorläufiger Bericht u. s. w. S. 178 ff.; Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala, 2 Hefte; Steinschneider, in der allgemeinen Encyclopädie von Ersch und Gruber, Theil 27, Artikel: Jüdische Litteratur §. 13 S. 400 ff.; Graetz, Geschichte der Juden, Bd. VII, Note 3 S. 442, Ursprung der Kabbala. — Dagegen vertritt Frank, La Kabbale, ou la philosophie religieuse des Hebreux, Paris 1843, das hohe Alter der Kabbala, welcher Standpunkt heutzutage wohl von keinem Gelehrten mehr getheilt wird.

1. Gott ist das unendliche, alle Vollkommenheit und alles Sein in sich befassende, durchaus unerkennbare und unbegreifliche Wesen, eine absolute, schlechterdings unfassbare Einheit, und wird als En sof (אין סוף) „der Unendliche" bezeichnet.

2. Da jedoch vom Unendlichen wieder nur Unendliches ausgehen kann, wie konnte von einem solchen Wesen eine endliche Welt hervorgebracht werden, in der überall nur Verschiedenheit, Disharmonie, Zersplitterung und Vergänglichkeit anzutreffen ist? — Es müssen daher Mittelwesen eingeschoben werden, welche sich allmählich vergröbern, weil die Wirkung doch immer um eine Schattirung schwächer und unvollkommener als ihre wirkende Ursache ist, bis sie endlich zur Welt der Vergänglichkeit hinüberführen.

3. Die Mittelwesen sind durch Emanation, als freier Willensact des Unendlichen, ins Dasein getreten; die von Gott zunächst hervorgegangenen Mittelwesen üben den entscheidenden und beherrschenden Einfluss aus, und stellen sich als zehn Sephiroth dar, geistige Mächte, welche die schaffende, wirkende und leitende Kraft Gottes überallhin durch das Universum strömen lassen. Sie bilden unter den vier Welten, zu denen sich das ganze Universum abstuft, die oberste Welt.

4. Die oberste Welt ist demnach die bedeutsamste und heisst die Welt der Emanation, Azila (אצילה); ihr stehen die drei niederen, stufenweise absteigenden Welten gegenüber, die Welt der Schöpfung, Beria (בריאה), die Welt der Ausgestaltung, Jezira (יצירה) und die Welt der Verfertigung, Assija (עשיה). Jede dieser Welten differenzirt sich in zehn Wesensreihen, alle bauen sich in gleicher Weise und in entsprechendem Verhältniss auf, und alle stehen mit einander in inniger Wechselwirkung. In der letzten, der Assija-Welt, machen die grob materiellen Elemente, Keliphoth (קליפות), „Schalen" oder „Hülsen," ihr Schwergewicht geltend.

5. Da Gott alles Sein in sich befasst und erschöpft, wie können da noch andere Wesen ein besonderes Sein besitzen? — Gott hat sich gleichsam in sich selbst zusammengezogen und sich selbst beschränkt, um dadurch Raum für andere geschaffene Wesen frei zu geben, Zimzum (צמצום).[1])

---

[1]) Wir erhalten durch diesen Gedanken das Bild einer sinnlichen Raumvorstellung, doch die Kabbalisten dringen darauf, dass man es begrifflich und geistig erfasse.

6. Da die Wechselwirkung der verschiedenen Welten auf einander vornehmlich eine geistige ist, und der Mensch durch seine Seele mit den höheren, geistigen Welten zusammenhängt, so vermag er durch Gebet, durch Tugend, durch Uebung von Busse, durch Gotteserkenntniss den gesetzmässigen Lauf der höheren Welten und also auch der niederen Welt zu seinen Gunsten zu beeinflussen. Wenn die Seele durch Schuld sinkt, so muss sie nach ihrem Tode je nach ihrer Verschuldung so lange in niedrigere Daseinsgestalten übergehen, bis die Strafzeit abgebüsst ist. Auch vorzügliche Geister können entweder in voller Kraft oder in einzelnen Funken[1]) zum Wohle der Menschheit in der Hülle irgend eines Menschen wiederholt durch das Leben schreiten, Gilgul (גלגול) „Seelenwanderung, Metempsychose."

7. Diese Lehren sind in der heiligen Schrift niedergelegt; jedoch bedarf es eines Schlüssels, um dieselben in Form einer verhüllten Allegorie oder eines verborgenen Geheimsinnes aus der Tiefe der Worte hervorzuholen, während auf der Oberfläche der buchstäblichen Auffassung nur der einfache, offenkundige Wortsinn sich zeigt.

8. Die Namen Gottes, sowohl der vierbuchstabige, wie der aus 12, 22, 42 und 72 Buchstaben bestehende, sind nicht blosses, willkürliches Spiel einer Lautverbindung, sondern bergen in ihren Buchstaben das Mysterium einer göttlichen Wunderkraft. Aehnlich verhält es sich mit den Namen der Engel. Es ist hierdurch die Möglichkeit gegeben, vermöge der Zusammensetzung dieser Namen und Combination ihrer Buchstaben zu verschiedenen Formeln, in Wort oder Schrift, auf die Gesetze der Natur einzuwirken und Wunder herbeizuführen.[2])

Die eben dargelegten speculativen Grundanschauungen und Kunstausdrücke sind dem Talmud durchaus fremd, obschon

---

[1]) Auf welchem Wege diese specifisch Pythagoreïsche Anschauung von der Metempsychose in die Kabbala eingedrungen, lässt sich noch nicht feststellen. Die Seelenwanderung wurde von den späteren Kabbalisten mit besonderer Vorliebe ausgebildet und behandelt; man suchte bei jedem namhafteren Manne zu bestimmen, von welchem Heros einer früheren Zeit ein oder mehrere Funken ihm einwohnten, so dass derselbe in ihm in schwächerer oder veränderter Potenz wieder auflebte.

[2]) Mit derartigen Formeln operirt die practische Kabbala (קבלה מעשית), deren Litteratur wegen ihrer Bedeutungslosigkeit und Abgeschmacktheit eine Berücksichtigung hier nicht verdient und nicht lohnt.

dieses den Uebergang vom Alterthum zum Mittelalter vermittelnde Schriftwerk wohl reich ist an allerlei dunkeln und verfänglichen Aussprüchen über Gott und seinen Thron, über Engel und Dämonen, über den Himmel und die Weltentwickelung, über die Seele und ihre Zukunftswelt, und es selbst an Angaben über thaumaturgische Formeln und Hantirungen, wie auch an Hinweisen auf räthselhafte Schriften in demselben nicht fehlt. In der That haben die Kabbalisten die von Talmud und Midrasch gebotenen Gedanken und Sentenzen mehr oder minder in ihre Theorien hineingezogen und dieselben als gut verwendbare Ingredienzien benützt, um damit das Fachwerk ihres Systems auszufüllen; das Hauptbuch der Kabbala, der Sohar, hat sogar in seiner Darstellung die haggadische Form und Methode, die Ausführungen an das Bibelwort anzuschliessen, nachgeahmt. Trotzdem bleiben solche Anlehnungen und Entlehnungen im Grunde rein äusserlich; mit den das kabbalistische System tragenden und beherrschenden Ideen, mit dem eigentlichen Wesen dieser Geheimlehre hat der Talmud nichts zu schaffen. Ihr Quellengebiet liegt in der gaonäischen Zeit, und sie knüpft offenbar mit ihren Formeln und Entwickelungen an das „Buch Jezira“ an. Aus der Zeit der Gaonen erhalten wir zuerst nicht nur klare und unzweideutige Berichte über mystische Bücher, dieselben sind auch theilweise noch auf uns gekommen, allerdings in so fragwürdiger Gestalt und mit so unzuverlässigem Text, dass wir nur ein unvollständiges Bild von ihrer Mystik gewinnen können.

A. Die Mystik der gaonäischen Zeit.

(7.—9. Jahrhundert.)

Die Mystik der Gaonenzeit[1]) ist wesentlich Jeridath ha-Merkaba (ירידת המרכבה), d. h. ein geistiges Schauen, das sich in die Betrachtung der überirdischen Himmelswelt und der göttlichen Thronherrlichkeit versenkt. Die Mystiker dieser

[1]) Hierfür ist zu vergleichen: Graetz, in Frankel's Monatsschrift 1859, Jahrg. 8, S. 67 ff., die mystische Litteratur in der gaonäischen Epoche (das Problem ist überaus klar und lichtvoll behandelt, aber dem Resultat, dass die meisten Schriften nur Theile eines einzigen, zusammengehörenden Buches bilden, kann man nicht beistimmen); Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Cap. 9, S. 165 ff.; Litteraturgeschichte der synagogalen Poesie, Note 7, S. 606; Jellinek, in den Einleitungen zu verschiedenen Theilen seines Bet-ha-midrasch, vornehmlich Einleitung zu Theil VI, S. XXXX.

Epoche, die Jorde Merkaba (יורדי מרכבה), beschäftigen sich mit der Merkaba,[1]) dem Thron und Hofstaat Gottes, mit den Engelschaaren und ihren Namen, mit den himmlischen Hallen, mit der Himmelfahrt einzelner Auserwählten,[2]) und führen diese ihre Wissenschaft auf den Mischnalehrer R. Ismael ben Elisa zurück, der sich noch überdies ab und an auf seinen grossen Zeitgenossen R. Akiba beruft. Die daraus sich entwickelnde, unter das Pseudepigraph des R. Ismael ben Elisa zuweilen gestellte Litteratur sucht nun nicht etwa diese Stoffe speculativ zu entwickeln, sondern ergeht sich in dichterisch verzückten Schilderungen, und lehnt sich dabei an Verse der heiligen Schrift an, ohne dass sie deren Worte grade misshandelt und an den Buchstaben die mannigfachen, später aufgekommenen Kunstgriffe vornimmt. Sie bezeichnet auch Gott nicht als En sof (den Unendlichen), und kennt weder die Sephirothlehre noch die Seelenwanderung. Hingegen lässt sich arabischer Einfluss gar nicht verkennen; die grelle Farbe, die handgreifliche Anschaulichkeit, die naive Genauigkeit, mit der die Erscheinungen der überirdischen Welt ausgemalt werden, artet zu einer Ueberschwenglichkeit aus, wie sie dem talmudischen Rabbinismus trotz seines Strebens nach bildlicher Klarheit im Grunde widerstrebt, und auf arabische Vorbilder hinweist. Da Salomon ben Jerucham, ein karäischer Schriftsteller aus dem Anfange des 10. Jahrhunderts, gegen einen Theil dieser Schriften polemisirt, und Agobard, Bischof von Lyon, manche dieser Lehren bereits um 829 in seinem Buch: *De judaïcis superstitionibus* den Juden zum Vorwurf macht,[3]) so darf man wohl die Entstehung dieser Schriftengruppe etwa um das 8. oder 9. Jahrhundert ansetzen. Die maassgebenden Talmudisten scheinen sich nur wenig mit diesen Büchern befasst zu

[1]) Der Merkaba liegt die Theophanie des Ezechiel Cap. 1 zu Grunde. Die dabei genannten Thiere und Gegenstände werden personificirt und als Engel aufgefasst, damit wird die Prophetenweihe des Jesaja Cap. 6, wie auch die anderen Stellen der heiligen Schrift, wo von Gottes Thron und seiner Erscheinung die Rede ist, zusammengepasst. So wird ein ganzes Reich der verschiedenartigsten himmlischen Geister construirt, welche den Thron Gottes, wie ein Hofstaat nach byzantinischem Muster, umgeben. Alles hierauf Bezügliche wird als Merkaba bezeichnet.

[2]) Die Jeridath ha-Merkaba wird schliesslich überhaupt zur Schilderung von Himmelfahrten; vgl. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums, Neue Folge, Jahrg. 1, November 1892 S. 73.

[3]) Vgl. Graetz in der Monatsschrift von Frankel 1859, a. a. O., S. 111.

haben, sie gerathen bei etwaigen Anfragen in sichtbare Verlegenheit und beobachten bei ihren Antworten in Rücksicht auf den Gegenstand wie auf die Fragenden eine vorsichtige Zurückhaltung. Genannt werden Othijoth de Rabbi Akiba (אותיות דר' עקיבא), Schiur koma (שיעור קומה), Hechaloth rabbathi (היכלות רבתי), Hechaloth sutrathi (היכלות זוטרתי), Sar ha-Thora (שר התורה), Sefer Chanoch[1]) (ספר חנוך); ausserdem werden als eine Art Zauberbücher Sefer hajjaschar (ספר הישר), wohl identisch mit Charba de Mosche (חרבא דמשה), Sefer ha-rasim (ספר הרזים) und Sefer schem ben Noach (ספר שם בן נח) angegeben, und da sie Kameoth und Formeln lehren wollen, um Seestürme zu beruhigen, einen Menschen zu tödten, Liebe zu entzünden und dergl., vom Gaon Haj für baaren Unsinn erklärt.[2]) Von den ersteren kann man, als heute noch vorhanden, wohl die folgenden Schriftwerke recognosciren, obschon es ebenso feststeht, dass sie weder an Umfang, noch nach Anordnung die ursprüngliche Gestalt zeigen.

1. Othijoth de Rabbi Akiba

(אותיות דר' עקיבא, oder א"ב דר' עקיבא).

Das Alphabet des Rabbi Akiba.[3])

(Jellinek, Beth hamidrasch, Bd. III, S. 12—49.)

Das Buch nimmt das hebräische Alphabet zu seinem Ausgangspunkt, um an sämmtliche Buchstaben nach ihrer Reihenfolge allerlei moralische und religiöse Lehren, eschatologische Vorstellungen, Glorificationen von Mose, der Thora und Israel anzuknüpfen. Zu diesem Zweck wird bei den meisten Buchstaben der Name in seine Consonanten zerlegt, dieselben werden als Abbreviaturen von Worten behandelt, aus denen irgend ein kurzer Spruch zusammengefügt wird. Bei einigen Buch-

[1]) Hechaloth sutrathi und Sefer Chanoch lassen sich vorläufig nicht feststellen; Sar ha-Thorah befindet sich wahrscheinlich am Schluss unseres Hechaloth rabbathi.

[2]) טעם זקנים von Elieser Aschkenasi, Responsen des Haj Gaon S. 55 und 56.

[3]) Ich nenne neben den Jellinek'schen Ausgaben keine weiteren Editionen, weil man bei Jellinek in den Einleitungen die darauf bezügliche Litteratur stets angegeben findet. — Nur dieses Othijoth de Rabbi Akiba gehört der alten Zeit an, während der zweite von Jellinek unmittelbar darauf abgedruckte Text weit jüngeren Datums ist. Das erstere Alphabet allein hat mystische Stücke in sich aufgenommen, welche bei der Uebersetzung hier besonders berücksichtigt worden sind.

staben wird der Name, wenn seine Bezeichnung klar ist, schlechtweg ausgedeutet, wie beim ע vom עין „Auge" der Thora gesprochen wird; wo die Bezeichnung nicht obenauf liegt, wird ein gleichklingendes Wort substituirt, wie beim ח das Wort חטא „Sünde." Auch die Gestalt des Buchstaben muss zuweilen zu solchem Lehrspiel herhalten. Ein sonstiger innerer oder gedanklicher Zusammenhang bindet die einzelnen losen Stücke nicht, welche aus verschiedenen Schriftwerken ausgezogen und zusammengestellt sind.

Unbefangen betrachtet, macht das Buch gar nicht den Eindruck einer mystischen Schrift, es hat vielmehr den Anschein eines Schulbuches, das darauf ausgeht, durch allerlei mnemonische Hülfsmittel die Benennungen des hebräischen Alphabets den Schülern beizubringen, ihnen dabei sittliche und fromme Grundsätze einzuprägen und zugleich durch märchenhaft phantastische Darstellungen auf ihr Gemüth religiös einzuwirken; es fehlt auch sonst nicht an Indicien, welche für diese Auffassung zu sprechen scheinen.[1]) Der bisher durch den Druck veröffentlichte Text lässt viel zu wünschen, wie schon die wenigen hier vorgelegten Proben beweisen.

Ausdeutung des Buchstaben א (Alef).

(Jellinek, Beth hamidrasch Bd. III. S. 12 ff.)

Es sagte Rabbi Akiba: אלף, was bedeutet Alef? Es lehrt, dass die Thora spricht: Allwärts lehre Wahrheit deinen Mund, damit du das Leben dieser Welt erlangest; Wahrheit lehre allwärts deinen Mund, damit du das Leben der künftigen Welt erlangest. Warum wohl? Weil Gott Wahrheit genannt wird und in Wahrheit sitzt er auf seinem Thron, der von Urbeginn her, und vor ihm stehen aufwartend Liebe und Wahrheit, und alle seine Worte sind Worte der Wahrheit, und alle seine Entscheidungen sind Entscheidungen der Wahrheit, und alle seine Pfade sind Liebe und Wahrheit. Und woher (wissen wir), dass Gott Wahrheit genannt wird? weil es Jerem. 10, 10 heisst: „Und Gott der Herr ist Wahrheit." Und woher, dass er auf seinem Thron, der von Urbeginn her, in Wahrheit sitzt? Weil es Jes. 16, 5 heisst: „Fest steht der Thron in Liebe und er sitzt auf demselben in Wahrheit." Und woher, dass Liebe und Wahrheit aufwartend vor ihm stehen? Weil es Ps. 89, 15 heisst: „Gerechtigkeit und Recht ist der Pfeiler deines Thrones, Liebe und Wahrheit stehen aufwartend vor dir." Und woher, dass seine Worte Wahrheit sind? Weil es Ps. 119, 160 heisst: „Schon der Beginn deines Wortes ist Wahrheit." Und wo-

[1]) Vgl. Einleitung zu Jellinek's Bet-hamidrasch Theil VI, S. XXXX: Der Alphabet-Midrasch.

her, dass alle seine Entscheidungen Entscheidungen der Wahrheit sind? Weil es Ps. 19, 10 heisst: „Die Entscheidungen des Herrn sind Wahrheit, insgesammt gerecht;“ und alle seine Pfade sind Liebe und Wahrheit, weil es Ps. 25, 10 heisst: „Alle Pfade des Herrn sind Liebe und Wahrheit.“ Ein Anderes! אלף Aufthun lässt er weislich Mund und Zunge. Weislich er lässt aufthun Mund und Zunge. Gott spricht nämlich: ich lasse aufthun Mund und Zunge all derer, die von Fleisch und Blut, damit sie an jedem Tage mein Lob anstimmen und auf allen vier Seiten der Welt meine Herrschaft anerkennen. Denn wäre nicht Lied und Lobgesang, den sie vor mir an jeglichem Tage vortragen, so hätte ich meine Welt nicht geschaffen. Und woher (wissen wir) denn, dass Gott die Welt nur um des Liedes und Lobgesanges willen erschaffen? Weil es Ps. 96, 6 heisst: „Glanz und Ruhm ist vor ihm, Triumph und Pracht in seinem Heiligthum.“ Glanz und Ruhm ist vor ihm, nämlich im Himmel, Triumph und Pracht in seinem Heiligthum, nämlich auf der Erde; wenn der Himmel verdeckt ist, dann wird die Erde seines Ruhmes und Lobes laut. Und woher denn, dass Gott den Himmel im Hinblick auf das Lied geschaffen hat? Weil es Ps. 19, 2 heisst: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes.“ Und woher, dass die Erde von dem Tage an, da sie Gott geschaffen, vor ihm Lieder singt? Weil es Jes. 24, 16 heisst: „Von dem Saum der Erde hören wir Gesänge und Preis dem Gerechten;“ dem Gerechten, das ist nur Gott, weil es Ps. 145, 17 heisst: „Gerecht ist der Herr auf allen seinen Wegen.“ Und woher, dass auch die Meere und Ströme Lieder singen? Weil es Ps. 93, 34 heisst: „Ströme erheben ihre Stimme u. s. w.“ Und woher, dass auch Berge und Hügel Lieder singen? Weil es Ps. 148, 9 heisst: „Berge und alle Hügel, Fruchtbäume und alle Cedern u. s. w. loben den Namen des Herrn.“ Und woher, dass alle Organe der Schöpfung Lieder singen? Weil es Ps. 133, 3 heisst: „Vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergange wird der Name des Herrn gelobt.“ Und woher, dass auch der erste Mensch seinen Mund zum Liede aufgethan? Weil es Ps. 92, 1 heisst: „Lobgesang für den Sabbathtag, gut ist's, dem Herrn ein Dankeslied anzustimmen und deinen Namen zu preisen, Höchster.“ Gut ist's, dem Herrn ein Dankeslied anzustimmen, nämlich auf der Erde, mitten unter den Menschenkindern, und deinen Namen zu preisen, Höchster, nämlich in der Himmelshöhe, mitten unter den dienstthuenden Engeln.

Der Buchstabe א endet mit folgenden lückenhaften und zusammenhangslosen Stücken:

(Jellinek, das. S. 17 ff.)

Ein Anderes! Warum schreiben wir diesen Buchstaben mit einem Zeichen und benennen ihn mit drei Zeichen? Weil er als Einer gerechnet wird, der Weise entsprechend, wie Gott Einer genannt wird, [während die Anrufung seines Namens dreifach geschieht und seine Verherrlichung dreifach wiederholt wird. Woher wissen wir, dass Gott Einer genannt wird? weil es 5. Mos. 6, 4 heisst:

„Der Herr unser Gott, der Herr ist Einer.“ Und woher denn, dass die Anrufung seines Namens dreifach geschieht? weil es das. heisst: „Der Herr, unser Gott, der Herr ist Einer,“ also wird sein Name dreifach angerufen; (ferner) „der Herr, der Herr, ein barmherziger Gott“ (2. Mos. 34, 6); also wird sein Name dreifach angerufen.[1])] Und woher denn, dass wir seine Verherrlichung durchaus dreifach wiederholen? weil es Jes. 6, 3 heisst: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerschaaren,“ also dreifach; „gross ist der Herr und sehr gepriesen und seine Grösse unerforschlich“ (Ps. 145, 3), also dreifach; „Damals sang Mose und die Kinder Israels dieses Lied u. s. w. ich will dem Herrn singen“ (2. Mos. 15, 1). — — — Im Zeichen der Treue habe ich die Welt geschaffen und im Zeichen der Treue lenke ich sie und im Zeichen der Treue werde ich sie einstmals erneuen — — —[2])

Siebzig Namen[3]) hat Gott, die ausdrücklich angegeben sind, und die übrigen, die nicht ausdrücklich angegeben sind, haben keine Grenze und keine Zahl. Folgendes sind die siebzig Namen Gottes: (fehlen). Dies sind die Namen Gottes, welche von dem Throne der Herrlichkeit ausziehen, geschmückt mit zahlreichen Kronen von Feuer, mit zahlreichen Kronen von Flammen, mit zahlreichen Kronen von leuchtenden Wettern, mit zahlreichen Kronen von lichterloher Gluth, mit zahlreichen Kronen von Blitz, und mit ihnen tausend Heerlager der Gottheit, und zehntausend mal zehntausend Heerschaaren der Allmacht geleiten sie wie einen König mit Zittern und Beben, mit Angst und Schauer, mit Glanz und Majestät, mit Furcht und Schrecken, mit Grösse und Herrlichkeit, mit Macht und Pracht, mit Einsicht und Erkenntniss, mit einer Feuersäule und einer Säule von Flammen und Blitz, und ihr Licht blitzt weithin auf und erscheint wie lodernde Gluth, und sie erweisen ihnen Ehre und Preis und rufen das Dreimalheilig vor ihnen her. Denn es heisst Jes. 6, 3: „Einer ruft dem Anderen zu und spricht: heilig, heilig, heilig.“ Im Triumphzug führen sie sie durch alle Himmel droben, wie mächtige und ruhmvolle Königssöhne, und wenn sie sie zurückgeleiten an den Platz des Thrones der Herrlichkeit, thun alle Chajot am Thronwagen ihren Mund auf zum Preis des herrlichen Namens Gottes und sprechen: Gepriesen sei der Name der Herrlichkeit seines Reiches auf immer und ewig.

---

[1]) Ich habe, um ein angemessenes Verständniss zu erzielen, in dem eingeklammerten Stück einzelne Theile des hebräischen Textes umgestellt und leichte Emendationen gemacht. Die eckigen Klammern [ ] bezeichnen stets eine Emendirung, die runden ( ) eine hinzugefügte Erklärung.

[2]) Drei Gedankenstriche — — — bezeichnen eine Lücke im Text, oder dass das zwischen solchen Gedankenstrichen befindliche Stück, wie hier, nicht an seiner ihm zukommenden Stelle sich zu befinden scheint. Einzelne Punkte . . . . sollen bedeuten, dass im Hebräischen der Text wohl vorhanden, aber nicht in's Deutsche übersetzt worden.

[3]) Dieses Stück, wie das folgende von Henoch-Metatron steht in allen Editionen am Schluss des ℵ, Jellinek hat es als besondere Schrift angesehen, und es daher besonders schon im 2. Theil seines Beth-hamidrasch abgedruckt.

Der zum Metatron erhobene Henoch.

(Jellinek, Beth hamidrasch Bd. II. S. 114.)

Gott spricht: א' Ich habe ihn mit Flügeln versehen (?),[1]) ל' ich habe ihn genommen, ח' ich habe ihn bestellt als meinen Knecht Metatron, welcher einzig ist von allen Söhnen der Höhe. Ich habe ihn mit Flügeln versehen (?) zur Zeit des ersten Menschen, und als ich erblicken musste, wie das Geschlecht der Sündfluth immer mehr entartete, habe ich meine Gottheit aus ihrer Mitte entfernt und stieg zur Höhe auf unter Posaunenschall und Hörnerklang, denn Ps. 47, 6 heisst es: „Gott steigt auf unter Hörnerklang, der Herr unter Posaunenschall." Und ich habe ihn genommen, nämlich den Henoch, den Sohn des Jered, aus ihrer Mitte, und unter Posaunenschall und Hörnerklang liess ich ihn zur Höhe aufsteigen zu den vier Chajoth am Thronwagen, dass er mir zum Zeugen sei für die künftige Welt. Ich habe ihn bestellt über alle Reichthümer und Schatzkammern, welche ich in jeglichem Himmel habe, und die Schlüssel zu jedem einzelnen habe ich in seine Hand gelegt, ich habe ihn zum Fürsten der Fürsten gesetzt, ich habe ihm den Dienst am Throne der Herrlichkeit übergeben, die Hallen des Araboth, um ihre Thüren zu öffnen, den Thron der Herrlichkeit, um ihn herzurichten und zu ordnen, die heiligen Chajoth, um Kränze für ihr Haupt zu winden, die prächtigen Ofanim, um sie mit Ruhm und Ehre zu krönen, die majestätischen Cherubim, um sie in Pracht zu hüllen, die strahlenden Flammengeister, um sie in strahlendem Glanze erscheinen zu lassen, die flammenden Seraphim, um sie in Hoheit zu kleiden, die leuchtenden Wetter, um sie mit Licht zu gürten, an jeglichem Morgen mir den Sitz zu bereiten, den ich einnehme auf meinem Throne in Ehre und Würde, dass er meine Herrlichkeit erblicke in meiner gefeierten Höhe, in den Geheimnissen der oberen und der unteren Regionen u. s. w. . . . Ausserdem sitzt Metatron an jeglichem Tage drei Stunden in der Höhe des Himmels und sammelt um sich alle Seelen der Kinder, die im Mutterleibe gestorben, und der Säuglinge, die an der Brust ihrer Mutter gestorben, und der Schulkinder, die über dem Lernen des Pentateuch gestorben, bringt sie unter den Thron der Herrlichkeit, setzt sie stufenweise, klassenweise, reihenweise um sich her und unterrichtet sie in Thora und Weisheit und in Agada und in halachischen Ueberlieferungen, und beendet so mit ihnen das Buch der Thora, denn Jes. 28, 9 heisst es: „Wen wird er Erkenntniss lehren, wem wird er Lehre beibringen? Den der Milch Entwöhnten, den der Brust Entnommenen."

Zweiundneunzig Namen hat Metatron, und folgende sind es: (fehlen). Sein letzter Name ist Segansagel, der Fürst der Weisheit. Warum heisst er Segansagel? Weil sämmtliche Schatzkammern der

---

[1]) Von א'ל'ח' wird das א als Abkürzung für איברתיו hier aufgestellt. איברתיו konnte ich mir nicht anders erklären, als dass ich es von איבר „Flügel" ableite, womit man jedoch zu keinem angemessenen Sinn gelangt.

Weisheit seiner Hand anvertraut sind, und sie alle wurden dem Mose am Sinai aufgethan, so dass er sie in den vierzig Tagen lernte, die er auf dem Berge weilte; die Thora nach den siebzig Gesichtspunkten der siebzig Sprachen, die Propheten, die Hagiographen, die Halachoth, die Haggadoth, die halachischen Ueberlieferungen, die haggadischen Zusätze, alles nach den siebzig Gesichtspunkten der siebzig Sprachen u. s. w. . . . Als die vierzig Tage zu Ende waren, entfiel in einer Stunde ihm alles aus dem Gedächtniss, so dass Gott den Jefafia (Schönmund), den Fürsten der Thora, herbeirief, und dieser gab (die Thora) dem Mose zum Geschenk, denn 1. Mos. 10, 4 heisst es: „Der Herr schenkte sie mir," erst alsdann wurde sie sein bleibendes Eigenthum. Woher (wissen wir), dass sie sein bleibendes Eigenthum wurde? Denn Maleachi 3, 22 heisst es: „Seid eingedenk der Lehre meines Knechtes Moses, welche ich ihm auf dem Horeb geboten habe für ganz Israel, Gesetze und Rechte;" „der Lehre" das ist die Thora, Propheten und Hagiographen, „Gesetze," das sind die Halachoth und halachischen Ueberlieferungen, und „Rechte," das sind Hagadoth und hagadische Zusätze, und sie alle wurden dem Mose auf dem Sinai mitgetheilt.

Diese zweiundneunzig Namen entsprechen dem unaussprechlichen Namen auf dem Thronwagen, welcher auf dem Throne der Herrlichkeit eingegraben ist. Denn Gott nahm von seinem unaussprechlichen Namen und legte auf die Namen des Metatron seine Namen, mit denen ihn nennen der König aller Könige, Gott, und die dienstthuenden Engel in den Himmelshöhen. Und zweiundneunzig Siegel sind's, welche sein Finger geprägt hat, damit werden versiegelt die Himmelsordnungen des Araboth, und damit werden besiegelt die Loose der Fürsten, der Königreiche droben, nach Reich, Herrschaft, Obmacht und Grösse, und damit werden besiegelt die Loose des Todesengels und die Loose einer jeden Nation und eines jeden Reiches.

Es sprach Metatron der Engel Fürst des Angesichts, der Engel Fürst der Thora, der Engel Fürst der Weisheit, der Engel Fürst der Einsicht, der Engel Fürst der Ehre, der Engel Fürst der Halle, der Engel Fürst der Könige, der Engel Fürst der Herrscher, der Engel Fürst der hohen, erhabenen, mächtigen und gefeierten Fürsten im Himmel und auf der Erde: Der Herr, der Gott Israels ist mein Zeuge in dieser Sache, als ich dieses Geheimniss dem Mose offenbarte, stürmten alle Heere der Höhe, die in jeglichem Himmel, auf mich ein und sagten zu mir: Wie kannst du dieses Geheimniss einem Menschensohn offenbaren, der vom Weibe geboren, mit Fehlern behaftet, von Unreinheit befleckt, von Blut und unsauberen Säften überfliesst, das Geheimniss, mit welchem Himmel und Erde geschaffen, Meer und Land, Berge und Hügel, Ströme und Quellen, die Hölle, Feuer und Hagel, das Paradies und der Baum des Lebens, und mit welchem gebildet wurde Mensch und Vieh und das Wild des Feldes und der Vogel des Himmels und die Fische des Meeres, Behemoth und Leviathan, Insecten und Gewürm, die Krabben

des Meeres und die Kriechthiere der Wüste, Thora und Weisheit, Erkenntniss und Gedanke, die höhere Einsicht und die Gottesfurcht. Warum offenbarst du dies an Fleisch und Blut? Und ich antwortete ihnen: Weil mich Gott dazu ermächtigt hat. Auch habe ich die Erlaubniss hiezu von dem hohen und erhabenen Throne bekommen, von dem die unaussprechlichen Namen ausgehen unter feurigem Blitze, unter strahlenden Gluthen und unter flammenden Wettern. Aber ihr Sinn beruhigte sich nicht, bis Gott sie angefahren und barsch von sich gewiesen und zu ihnen gesagt: Mein Wille, mein Begehr, mein Vertrauen gilt nur meinem Knechte Metatron allein. der einzig dasteht unter allen Söhnen der Höhe und der Verwalter (?) meiner Schatzkammer ist. Er übergab es dem Mose, Mose dem Josua, Josua den Aeltesten und die Aeltesten den Propheten und die Propheten den Männern der grossen Synode und die Männer der grossen Synode dem Esra, dem Schriftgelehrten, und Esra der Schriftgelehrte dem alten Hillel und der alte Hillel dem Rabbi Abahu und Rabbi Abahu dem Rabbi Seïra und Rabbi Seïra den Männern des Glaubens und die Männer des Glaubens den Herrschern (?) der Glaubenslehre, dass sie damit vorsichtig umgehen und darin Heilung finden gegen alle Krankheiten, welche plötzlich die Welt überfallen, denn 2. Mos. 15, 26 heisst es: „So du hören wirst auf die Stimme deines Gottes und thust, was recht ist in seinen Augen und merkest auf seine Gebote und beobachtest alle seine Gesetze, so werde ich alle die Krankheiten, die ich gelegt auf Aegypten, nicht legen auf dich, denn ich der Herr bin dein Arzt."

Die heilwirkende Kraft des Amen.

(Jellinek, Beth hamidrasch Bd. III. S. 27. Buchstabe ר.)

Einstmals wird Gott im Paradiese sitzen und einen Lehrvortrag halten, und alle Gerechten werden vor ihm sitzen, und der ganze himmlische Hofstaat wird dabei stehen, zur Rechten Gottes die Sonne mit den Planeten, der Mond und alle übrigen Sterne zu seiner Linken. Da erklärt ihnen Gott die Gründe der neuen Lehre, welche er ihnen einst durch den Messias geben wird, und sobald er zum haggadischen Vortrag gelangt, steht Serubabel, der Sohn Schealtiels auf und spricht das Kadischgebet. Seine Stimme schallt dabei von einem Ende der Welt bis zum anderen, und alle Weltbewohner fallen mit Amen ein, und auch die sündhaften Israeliten und die gerechten Heiden, die noch in der Hölle zurückgeblieben sind, fallen, aus der Hölle heraus, mit ihrem Amen ein, so dass die ganze Welt erschauert und ihre Stimme vor Gott gehört wird. Dieser fragt nach ihnen und spricht: Was bedeutet dieses grosse Getöse, das ich gehört habe? Die dienstthuenden Engel antworten darauf: Herr der Welt, es sind die sündhaften Israeliten und die gerechten Heiden, die noch in der Hölle zurückgeblieben sind, welche aus der Hölle heraus mit ihrem Amen eingefallen sind. Da wird die Barmherzigkeit Gottes überaus rege und er spricht: Was soll ich ihnen noch mehr der Strafe anthun? die böse Leidenschaft

hat sie doch verleitet! In selbiger Stunde nimmt Gott die Schlüssel der Hölle und giebt sie in Gegenwart aller Gerechten an Michael und Gabriel und spricht zu ihnen: Gehet hin und öffnet die Thore der Hölle und bringt sie aus der Hölle heraus, denn Jes. 26, 2 heisst es: „Oeffne die Thore, dass herbeikomme das gerechte Volk, welches das Amen beobachtet.“ Alsbald gehen Michael und Gabriel und öffnen die vierzigtausend Thore der Hölle und bringen sie aus der Hölle herauf. Und wie bringen sie sie aus der Hölle herauf? — — — Das lehrt, dass jegliche Hölle dreihundert Ellen lang und dreihundert Ellen breit und tausend Parasangen tief ist und jeder Sünder, der dort hineingeworfen wird, kann nicht mehr herauskommen. Was thun also Michael und Gabriel? Sie ergreifen die Hand jedes einzelnen von ihnen und ziehen sie herauf wie ein Mensch seinen Nächsten aus einer Grube an einem Strick heraufzieht, denn Ps. 40, 3 heisst es: „Er zog mich heraus aus der Grube des Verderbens, aus Lehm und Schlamm.“ Zu jener Stunde beschäftigen sich Gabriel und Michael mit ihnen, waschen sie, salben sie und heilen sie von den Wunden der Hölle, legen ihnen schöne und gute Kleider an, fassen sie bei der Hand und bringen sie fein säuberlich und geschmückt vor Gott und allen Gerechten, denn 2. Chronik 6, 41 heisst es: „Deine Priester kleiden sich in Heil und deine Frommen erfreuen sich am Guten.“ „Deine Priester,“ das sind die gerechten Heiden, welche in dieser Welt für Gott priesterliche Dienste leisten, wie Antoninus, der Sohn des Severus, und seine Genossen, und „deine Frommen,“ das sind die sündhaften Israeliten, welche Fromme genannt werden, denn Ps. 50, 5 heisst es: „Versammelt mir meine Frommen, die mit mir den Bund geschlossen haben.“ Sobald sie beim Eingang des Paradieses anlangen, gehen Gabriel und Michael zuerst hinein und fragen bei Gott an. Gott erwidert ihnen: Lasset sie eintreten, dass sie meine Herrlichkeit sehen. So wie sie eingetreten sind, fallen sie auf ihr Angesicht, beugen sich vor ihm, preisen und loben den Namen Gottes. Sofort stimmen die lauteren Gerechten und die Redlichen, welche vor Gott sitzen, ein Dankgebet an und verherrlichen Gott, gelobt sei er, denn Ps. 140, 14 heisst es: „Nur die Gerechten danken deinem Namen, die Redlichen sitzen vor deinem Angesicht.“ Ferner heisst es Ps. 107, 32: „Jetzt verherrlichen sie ihn in der Versammlung des Volkes“ u. s. w.

2. Schiur komah (שיעור קומה).

Die Maassbestimmung der göttlichen Natur.

Diese Schrift war das Vexirstück der jüdischen Theosophie, ein Stein des Anstosses für die besonnenen Denker, ein scharfer Stachel für den phantastischen Scharfsinn der mystischen Schwärmer. Nur Excerpte sind uns aus ihr erhalten, ein grösseres im Buche Rasiel, und zwar nach dem Stück זה מעשה בראשית, und ein kleineres im Alphabet des R. Akiba,

beim Buchstaben ח[1]). Soweit wir nach diesen Stücken das Buch beurtheilen können, beschreibt es Gott, als wäre er ein Mensch mit Gliedmaassen, Bart u. s. w., es benennt die einzelnen Organe mit Namen, deren Bedeutung und Etymologie bisher nicht enträthselt worden, und giebt die Maasse der Glieder in Zahlen von Parasangen an, die es in's Ungeheuerliche ausdehnt; denn „jene Parasangen sind nicht etwa wie unsere, eine Parasange Gottes beträgt eine Million Ellen, eine solche Elle beträgt vier Spannen, und eine solche Spanne reicht von einem Ende der Welt bis zum anderen."

Wir geben hier ein Responsum des Gaon Scherira[2]) wieder, welches sich über die Schrift auslässt, und in dem einige kurze Proben enthalten sind:

Frage: Es heisst (in dieser Schrift): „R. Ismael sagte: welches ist die Maassbestimmung Gottes, der vor allen Geschöpfen verborgen ist? Seine Fusssohlen füllen die ganze Welt, denn es heisst: der Himmel ist mein Thron und die Erde meiner Füsse Schemel (Jes. 66, 1) u. s. w." Darauf beginnt er die Einzelheiten zu berichten und vorzurechnen, und giebt Namen an, wie Jemand etwa einem anderen Menschen Namen beilegen würde. Ferner: „Es sagte R. Ismael: als ich kam und diese Dinge dem R. Akiba unterbreitete, sagte er mir: jeder, der die Maassbestimmung dieses unseres Schöpfers kennt und den Preisgesang Gottes, welcher vor allen Geschöpfen verborgen ist, darf sich versichert halten, dass er der zukünftigen Welt theilhaftig wird, dass von dem Glück der zukünftigen Welt ihm schon in dieser Welt wohl sein wird, und seine Tage sich hienieden verlängern werden." Ferner: „Es sagte R. Ismael: jeder, der die Maassbestimmung dieses unseres Schöpfers und den Preisgesang Gottes kennt, darf sich versichert halten, dass er der zukünftigen Welt theilhaftig wird, jedoch nur dann, wenn er es wie eine Mischna täglich wiederholt;" alsdann fährt er fort: seine Statur ist so und so gross u. s. w. Wir möchten nun gerne wissen, ob R. Ismael dies von seinem Lehrer gehört hat als mosaische Ueberlieferung vom Sinai her, oder nicht? und ob man im letzteren Falle annehmen darf, dass er es aus seinem eigenen Kopf gesagt hat, da ja eine Mischna (Chagiga 11, b) lehrt: Wer auf die Ehre seines Schöpfers keine Rücksicht nimmt, wäre besser gar nicht auf die Welt gekommen? Unser Herr möge uns dies klar und deutlich auseinandersetzen.

Antwort: Es ist unmöglich, euch die Sache klar und deutlich auseinander zu setzen, es kann dies nur ganz allgemein ge-

---

[1]) Diese beiden Stücke hat Eisenmenger, Entdecktes Judenthum (1. Ausgabe) S. 2 ff. in's Deutsche übersetzt, um daraus den lästerlichen Aberglauben der Juden zu erweisen.

[2]) תשובות הגאונים Ausgabe Lyck 1864 S. 12b No. 29.

schehen. Gott behüte, dass R. Ismael derartige Dinge aus eigenem Kopf gesagt hätte! Wie sollte auch ein Mensch auf solche Einfälle aus eigenem Antrieb kommen! Ferner ist unser Schöpfer zu hoch und erhaben, als dass er Glieder und Maasse haben könnte, wie der einfache Wortlaut besagt, denn „wem sollte Gott wohl gleichen und welche Gestalt könnte man ihm denn beilegen?" Das ist aber nur die Ausdrucksweise einer Wissenschaft, hinter der grosse, bergeshohe und wundersame Mysterien stecken, und solcher Art sind ihre Zeichen. Es sind geheime, esoterische Lehren, die man nicht jedermann anvertrauen kann, sondern nur demjenigen, der bestimmte, uns überlieferte Eigenschaften besitzt und auch alsdann nur aphoristisch, keineswegs aber, dass man je auf's Einzelne eingehe. Betreffs dieser Sache und dessen, was von der Merkaba-Theorie an Rang nachsteht, sagen unsere Weisen (Chagiga fol. 13a): Es sagte R. Chija: man vertraut die aphoristischen Grundbegriffe nur einer der höchstgestellten Gerichtspersonen an, und auch nur dann, wenn deren Gemüthsart zu ängstlicher Vorsicht neigt. Selbst von Dingen, die an Rang noch darunter stehen, sagte R. Ami, man vertraut die Geheimnisse der Thora nur „einem Rathsherrn, Meister in Künsten und kundig des Flüsterns"[1]) an; halblaut flüstert man ihm's zu, giebt ihm nur die Hauptsätze, er findet sich in ihnen zurecht, und vom Himmel wird ihm dann Weiteres im Geheimen des Gemüthes gezeigt. In der Ausdeutung dieses Verses heisst es das. fol. 14a: ונבון d. i. der aus dem Einen das Andere erräth, לחש d. i. der würdig ist, dass man ihm die Geheimnisse der Thora anvertraut, welche flüsternd gegeben wurden. Deshalb haben die Weisen einander die Kenntniss der Physiognomik und der Handlineamente überliefert, welche theilweise zum Abschnitt זה ספר תולדות אדם, und theilweise zum folgenden Vers זכר ונקבה בראם angegeben werden, weil man derartige geheime und esoterische Lehren nur demjenigen übergiebt, an dem man schon äusserlich die Zeichen der Würdigkeit wahrnimmt. Da wir euch schätzen, haben wir euch dies mitgetheilt; auf eine Erörterung dieser Dinge können wir uns nicht einlassen. Selbst mündlich kann dies nur an Würdige geschehen, und sobald zwei oder drei, die alle würdig sein müssen, sich zusammengefunden haben[2]) und zwar an einem Ort, wo man von Vorübergehenden nicht überrascht werden kann. Wir bitten aber Gott um Gnade für euch, möge er jedem, der dessen würdig ist, die Augen erleuchten!

Schon vor Scherira hatte Saadia, allerdings nicht ohne eine gewisse Schüchternheit, die Echtheit des Schiur Koma, als könnten solche Lehren von R. Ismael ausgegangen sein, in Zweifel gezogen.[3]) Mit aller Entschiedenheit erklärt Mai-

[1]) Citat aus Jesaja 3, 3.

[2]) Hier ist der Text verderbt, da er mit dem Talmud nicht im Einklang steht; eine Instanz gegen die Echtheit des Responsums ist es nicht, wie Harkavy in seinen „Studien und Mittheilungen, Theil IV, Responsen der Geonim," Einleitung S. XXVIII meint.

[3]) Grätz a. a. O. S. 109. — Halichoth Kedem von G. Pollak S. 69.

monides das Buch für eine Fälschung, und verwahrt die Talmudlehrer dagegen, derartige unjüdische Monstrositäten auch nur ausgesprochen zu haben.[1])

Man möchte meinen, dass dieses Schriftchen mit seinen Uebertreibungen und seiner kahlen Nüchternheit für kleine Schulkinder bestimmt gewesen. Mancher Lehrer wird leicht geneigt sein, solchen, die noch nicht abstract zu denken vermögen, die Grösse Gottes ihrem Denkvermögen entsprechend menschlich nahe zu bringen. Vielleicht verband man noch andere didactische Zwecke damit, möglicherweise wollte man ihnen auf solche Art die einzelnen Theile des menschlichen Körpers, ihre Verhältnisse, ihre für uns allerdings unverständlichen Namen, auch allerlei Rechnungszahlen eindringlich beibringen. — Grätz will in diesem Schriftchen eine Reaction gegen die Sublimirung des Gottesbegriffs erblicken, und erklärt es als eine Entlehnung von den mohammedanischen Muschabbihiten, welche mit aller Geflissentlichkeit Gott zu vermenschlichen strebten.[2])

3. Hechaloth rabbathi (היכלות רבתי).

(Jellinek, Beth-hamidrasch Bd. III. S. 83 ff.)

Diese Schrift strömt mystischen Duft in vollen Zügen aus, und in ihren Blättern rauscht es wie seltsamer Klang geheimnissvoller Stimmen. Es sind die יורדי מרכבה, „die Mystagogen der Merkaba," welche ihre Weisen hier vortragen und ihre Geheimnisse offenbaren. „Viele Gelehrte waren der Ansicht, dass für denjenigen, der durch allerlei bestimmt angegebene Eigenschaften dazu befähigt ist, falls er darnach strebt, die Merkaba zu erschauen und einen Blick auf die Hallen der himmlischen Engel zu werfen, wohl Wege vorhanden sind, dies auszuführen. Er muss nämlich bestimmte Tage fastend zubringen, muss den Kopf zwischen die Kniee legen und zur Erde nieder viele Lieder und Gesänge murmeln, welche ausdrücklich angegeben sind. Alsdann erblickt er das Innere und die Hallen, und es wird ihm zu Muth, als sähe er mit eigenen Augen sieben Hallen, und er kommt sich vor, als trete er von einer Halle in die andere und sehe alles, was darin ist. Es giebt zwei Mischnajoth, welche die Mischnalehrer über diesen

[1]) Grätz a. a. O. S. 114. — Geiger, Nitee neemanim, hebr. Theil S. 17.
[2]) Grätz a. a. O. S. 115 ff.

Gegenstand abgefasst haben und Hechaloth rabbathi und Hechaloth sutrathi genannt werden. Es ist das etwas sehr Bekanntes."[1]) Uns liegen gegenwärtig diese beiden Mischnajoth in einzelnen versplitterten Stücken und in grösseren Partien vor, ohne dass wir bestimmen können, was dem einen Buch oder dem anderen zugehört. Die grösste Partie wird von Handschriften als „Hechaloth rabbathi" bezeichnet, und es ist kein Grund vorhanden, die Richtigkeit dieser Bezeichnung anzuzweifeln. Aber auch diese Partie ist ebenfalls unvollständig und nimmt sich wie eine Sammlung ungleichartiger Bestandtheile aus, welche zusammenhangslos durcheinander gewürfelt sind. Da der Text noch überdies durchaus incorrect und lückenhaft ist, so lässt sich ein sicheres und erschöpfendes Urtheil über den Inhalt und das Gefüge der Sammlung nicht fällen. Deutlich unterscheidet man jedoch drei verschiedene Bestandtheile. Der eine wird von zahlreichen Hymnen gebildet, welche stets auf das „dreimal heilig," als auf ihren Refrain, ausklingen; sie stellen eine Art von Keduscha Hymnen dar, welche an den gehäuften Synonymen und Parallelismen sofort zu erkennen sind, und zuweilen zu wahrhaft schwungvollen Accorden anschwellen. Ein anderer Theil erzählt von der Himmelfahrt, welche R. Ismael infolge der Verurtheilung der zehn Märtyrer durch den römischen Kaiser unternommen hat. Der dritte Bestandtheil hat zu seinem Mittelpunkt den Anblick der Merkaba „des göttlichen Thronwagens;" der Thronwagen befindet sich in der siebenten Himmelshalle, und der Schaulustige muss, ehe er dahin gelangt, durch die anderen sechs himmlischen Hallen dringen und sich dabei mit den wachthabenden Engeln durch Vorzeigung von allerlei Siegeln und durch Beschwörungen abfinden. Von Kap. 27 beginnt ein neues Stück, das einen ganz verschiedenen Stilcharacter zeigt. In demselben handelt es sich um ein Arkanum der Weisheit; der Wunsch Gottes, dasselbe zu enthüllen, liegt den wahrhaft poetischen Dialogen zwischen Gott und Israel und zwischen Gott und den Einspruch erhebenden Engeln zu Grunde. Dieses Stück ist wohl eine besondere Schrift für sich, wahrscheinlich der Sar Thora (שר תורה).

[1]) תשובות הגאונים, Ausgabe Lyck 1864 § 99 S. 31. — Es geht auch hieraus hervor, dass diese Mystiker sich durch eine Autohypnose in Verzückung versetzten, und dass dabei Suggestionsvorstellungen, welche durch die Bibel und den Talmud und wohl auch islamitische Anschauungen angeregt wurden, wirksam waren; vgl. Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. d. Judenth. Neue Folge 1892 S. 24.

Wie die היכלות רבתי begonnen haben, lässt sich nicht feststellen; der hier übersetzte Text zeigt sich gleich am Anfang durchaus verstümmelt.

Einleitung.

(Jellinek, Bethham. Bd. III. S. 83.)

Cap. 1.

Es sagte Rabbi Ismael: Welche Lieder hat derjenige zu sagen, der den Anblick der Thronherrlichkeit zu betrachten wünscht, dass er in Frieden sich hineinversenke und in Frieden wieder davon komme? — — — Bedeutsamer als all dies ist, dass man sich ihm anbietet, ihn eintreten zu lassen und hineinzuführen in die Gemächer der himmlischen Halle Araboth, dass man ihn zur Rechten des Thrones seiner Herrlichkeit hinstelle. Zuweilen steht er dem Herrn, dem Gotte Israels, gegenüber, um alles zu sehen, was man vor dem Throne seiner Herrlichkeit vornimmt, um alles zu erfahren, was künftig in der Welt vorgehen wird, wen man erniedrigen und wen man erhöhen wird, wen man schwach und wen man stark machen wird, wen man verarmen und wen man reich werden lässt, wen man tödtet und wen man belebt, wem man Erbtheil nimmt und wem man Erbtheil giebt, wem man Thora verleiht und wem man Weisheit verleiht. Bedeutsamer als alles dieses ist, dass er erschaut und erkennt alle Handlungen der Menschen, welche sie auch in den geheimsten Kammern ausführen, sowohl edle als auch verwerfliche Handlungen. Hat ein Mensch gestohlen, so weiss und kennt er es; hat ein Mensch gemordet, so weiss und kennt er es; hat jemand Ehebruch getrieben, so weiss und kennt er es; hat jemand die zeitweilig vorgeschriebene Zurückhaltung gegen seine Frau nicht geübt, so weiss und kennt er es; hat jemand üble Nachrede verbreitet, so weiss und kennt er es; bedeutsamer als alles dieses ist, dass er alle kennt, die sich auf Zauberei verstehen u. s. w.

Keduscha-Hymnen.

(A. a. O. S. 85.)

Cap. 3.

א. Was bist du so ängstlich, du treuer Knecht? was schrickst du zusammen? Er spricht vor ihm: Sohartariel, Herr, Gott Israels, wenn ich mich nicht ängstete, wer sollte sich ängstigen? Wenn ich nicht zusammenschreckte, wer sollte denn zusammenschrecken? Werde ich ja sechs Stunden jeden Tag zur Allmacht befohlen, und tausend mal schleppt man mich auf meinen Schenkeln, bis ich zum Throne seiner Herrlichkeit gelange. — — — Darauf antwortete eine Stimme und spricht, wie es heisst (Ezechiel Cap. 1, 25): „Und es kam eine Stimme von dem Himmel, der über ihren Häuptern war.“ Die Solches an dir vollführen, kein Vorwurf ist gegen ihre Worte, kein Widerspruch in ihrer Rede, kein Widerstreit in ihrem Spruch, die Diener seines Ruhmes rufen zu ihm: Ruhmwürdiger König, weilend in den Gemächern der Halle der Hoheit, der Halle des Schweigens,

der Angst, der Furcht, der Heiligkeit, der Reinheit, wie das Wort, welches heisst: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerschaaren.

ב. König der Wunder, König der Allmacht, König der Mirakel, König der Geheimnisse, dein Thron schwebt und bleibt an seiner Stelle, seitdem du eingeschlagen hast den Pflock für das Teppichgewebe, auf dem die Grundlage der Welt und ihre Ausgestaltung viele Jahre, unendliche Geschlechter steht, und noch niemals hat er seine Füsse niedergelassen auf den Boden der Araboth, sondern wie ein Vogel, der schwebend auf derselben Stelle bleibt. Die Erhabensten der Erhabenen, die Kronumwundenen und alle Engel, die Häupter der Ideen, die du geschaffen hast, unbeweglich stehen sie unter dem Throne seiner Herrlichkeit und heben ihn mit mächtiger Kraft und Gewalt, und auch sie haben ihre Füsse nicht niedergelassen auf den Boden der Araboth, sondern wie ein Vogel stehen sie schwebend da. Und dreimal an jeglichem Tag wirft sich der Thron deiner Herrlichkeit vor dir nieder und spricht zu dir: Sohariel, Herr, Gott Israels, geruhe auf mir Platz zu nehmen, o gefeierter König, weil deine Last mir lieb ist und niemals für mich schwer, wie das Wort, welches heisst: Heilig, heilig, heilig ist der Herr Zebaoth.

(A. a. O. S. 90.)

Cap. 9.

א. Wie die Stimme des Wassers im Rauschen der Ströme, wie die Wogen der blauen See, wenn der Südwind sie wälzt, so ist die Stimme des Liedes vom Thron der Herrlichkeit, wenn er besingt und lobt den gefeierten König. Ein Schwall von Stimmen, ein grosses Getöse, gar viele vermischen ihre Stimmen mit dem Throne der Herrlichkeit, um ihm zu helfen, ihn zu stärken, wenn er ihn besingt und preist, den Gewaltigen Jakobs, wie das Wort, welches heisst: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerschaaren.

ב. Gesegnet seid ihr dem Himmel und der Erde, die ihr euch in die Thronherrlichkeit versenket, so ihr meinen Söhnen sagen und künden werdet, was ich thue zum Morgen- und Nachmittagsgebet, an jeglichem Tag und zu jeglicher Stunde, so oft Israel vor mir das Heilig spricht. Lehret sie und saget ihnen: Erhebet eure Augen zum Himmel im Angesicht eures Bethauses, zur Stunde, wenn ihr das Heilig vor mir sprechet, denn ich habe in meiner ganzen Welt, die ich geschaffen, keinen grösseren Genuss als in der Stunde, da eure Augen zu meinen sich erheben und meine Augen in die euren blicken, zur Stunde, da ihr vor mir das Heilig sprechet, denn die Stimme, die zu solcher Stunde aus eurem Munde dringt, ordnet sich und steigt vor mir auf wie angenehmer Opferduft. Leget vor ihnen auch Zeugniss ab von dem, was ich, wie ihr es sehet, dem Bilde eures Vaters Jakob thue, das mir eingegraben ist auf dem Throne meiner Herrlichkeit, denn zur Stunde, da ihr vor mir das Heilig sprechet, beuge ich mich darüber, umarme, küsse und streichle es, lege meine Hände auf seine Arme dreimal, so oft ihr vor mir das Heilig sprechet, wie das Wort, welches heisst: Heilig, heilig, heilig ist der Herr der Heerschaaren.

Die Merkabamystik zweigte sich ab oder ging allmählich in eine Metatron-Merkaba über. Die Himmelfahrt des Ismael ben Elisa und das Schauen der göttlichen Thronherrlichkeit bildet wohl auch hier den Mittelpunkt, daneben jedoch macht sich die Glorification des Engels Metatron geltend. Während nach der älteren Mystik der Engel Suriel den Führer und Dolmetsch des Ismael macht, ohne dadurch eine besondere Wichtigkeit zu erlangen, übernimmt in der späteren Mystik der Engel Metatron die führende Rolle und wird demgemäss ausserordentlich gefeiert. Metatron war ursprünglich Henoch; in den Himmel entrückt, wird er von Gott zum höchsten Engelfürsten erhoben. Die Oberaufsicht über die Merkaba ist ihm anvertraut. Vielleicht wegen seiner unmittelbaren Dienstleistung bei Gott, vielleicht wegen seiner unter dem vorsündfluthlichen Geschlecht kürzesten Lebensdauer pflegt er von den Himmlischen als נער „Knabe" oder „Bursche" bezeichnet zu werden.[1]) Die Metatronmystik stellt sich jedoch nur theilweise im Sefer hechaloth (ספר היכלות) oder Sefer Chanoch (ספר חנוך) dar (Lemberg 1864, Warschau 1875, Jellinek Beth-hamidrasch Th. V. S. 170), dessen Anfang wir hier wiedergeben:

„Henoch wandelte mit Gott und war nicht, denn Gott hatte ihn zu sich genommen." Es sagte Rabbi Ismael: Als ich zur himmlischen Höhe aufstieg, um die Erscheinung der Merkaba zu betrachten, durchschritt ich sechs Hallen, von denen die eine immer inmitten der anderen lag. Wie ich an den Eingang der siebenten Halle gelangte, blieb ich betend vor Gott stehen, hob das Auge nach oben und sprach: Herr der Welt, meine Bitte ergeht an dich, dass mir in dieser Stunde beistehe das Verdienst des Aharon, Sohnes des Amram, der den Frieden liebte und den Frieden erstrebte, der die Krone des Priesterthums von deiner Herrlichkeit am Berge Sinai empfing, damit Kazphiel, der Fürst, und die Engel seines Gefolges keine Gewalt über mich gewinnen und mich nicht aus dem Himmel weisen. Sofort winkte er mir seinen Knecht Metatron heran, den Engel, den Fürsten des Angesichts, der flog herbei und kam mir mit grosser Freude entgegen, um mich aus ihrer Hand zu retten. Er fasste mich vor ihren Augen mit der Hand und sprach zu mir: Sei willkommen, denn du bist gnädig angenommen vor dem hocherhabenen König, um das Bild der Merkaba zu betrachten. Darauf trat ich in die siebente Halle ein, und er geleitete mich zur Erscheinung der Gottheit und stellte mich vor dem Thron der

[1]) Der Sohar scheint die Bezeichnung des חנוך als נער von dem Vers in den Sprüchen Salom. 22, 6 abzuleiten, weil man dadurch חנוך לנער als einen Begriff anzusehen sich gewöhnt hatte. Vgl. ספרא דצניעותא gegen das Ende (זוהר II S. 179a, תרומה פ׳).

Herrlichkeit hin, um die Merkaba zu betrachten. Als mich die Fürsten der Merkaba und die flammenden Seraphim erblickten, richteten sie ihre Augen auf mich, sofort schauerte und schrak ich zusammen und fiel von meinem Standpunkt herab und schlummerte vor dem Glanzbild ihrer Augen und vor der leuchtenden Erscheinung ihres Antlitzes ein, so dass Gott sie anfuhr und zu ihnen sprach: Meine Diener! meine Seraphim! meine Cherubim und meine Ofanim! bedecket euere Augen vor Ismael, meinem Freunde, meinem Geliebten, meinem Stolz, dass er nicht zusammenschauere und schrecke! Alsbald kam Metatron, der Fürst des Angesichts, gab mir meine Seele wieder und stellte mich auf meine Füsse. Noch hatte ich nicht die Kraft, ein Lied anzustimmen vor dem Throne der Herrlichkeit des Königs der Ehre, des mächtigsten aller Könige, des fürstlichsten aller Fürsten, bis eine Stunde vergangen war. Nach einer Stunde öffnete mir Gott die Thore der Gottheit, die Thore der Weisheit, die Thore des Friedens, die Thore der Kraft, die Thore der Macht, die Thore der Rede, die Thore des Liedes, die Thore der Heiligkeit, die Thore der Melodie, und er erleuchtete mir Auge und Herz, da ich anstimmte Lob und Preis, Jubelwort und Dankeslied, Sang und Ruhm, Hymne und Verherrlichung. Als ich meinen Mund geöffnet und vor dem Throne das Lied gesungen hatte, da fielen zum Schlusse die heiligen Chajot unterhalb und oberhalb des Thrones des Königs der Ehre ein und sprachen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr u. s. w.

4. Sefer jezira (ספר יצירה).

Das Buch der Schöpfung.

Während die Jorde merkaba, die Mystagogen der Merkaba, sich an die Betrachtung des Himmels und seiner inneren Geheimnisse ganz und gar hingaben, beschäftigt sich das Buch Jezira mit den irdischen Dingen und ihrer Entstehung. War das geistige Streben der Ersteren auf das gerichtet, was der Talmud nach ihrer Ansicht מעשה מרכבה nennt, so suchte das Letztere das talmudische מעשה בראשית, eine Kosmogonie, darzustellen. Beide mystische Richtungen hängen mit einander zusammen, allerlei Ausdrücke sind ihnen gemeinsam, hauptsächlich berühren sie sich darin, dass sie in den Worten und Buchstaben nicht leere, willkürliche Zeichen und blossen Schall sehen, sondern dieselben als reale Mächte, ja als höhere Kräfte erklären. Die Merkaba-Mystiker hatten dabei vornehmlich die Namen Gottes und der Engel im Auge; das Buch Jezirah, das jünger als jene,[1]) und von ihnen beeinflusst er-

[1]) Das Sefer jezira wurde bald dem Patriarchen Abraham, und bald dem R. Akiba zugeschrieben. Grätz versuchte den Nachweis, es dem R. Akiba zu vindiciren, allenfalls die Entstehung des Buches in die mischnaitische Epoche

scheint, verallgemeinert diesen Gedanken und bringt ihn in ein System, das aus pythagoreïschen[1]) Grundbegriffen hergerichtet wird. Der Gesichtspunkt, der das Buch beherrscht und dessen mystischen Charakter darthut, ist die Voraussetzung, dass die Worte mit den Dingen, die von ihnen bezeichnet werden, durchaus identisch sind. Nur unter dieser Voraussetzung wird nämlich die Ausführung des Gedankens verständlich, demzufolge die zweiundzwanzig Buchstaben des hebräischen Alphabets nicht allein die Elemente der Sprache, sondern ebenso die Elemente aller Dinge bilden. Neben den zweiundzwanzig Buchstaben, welche wohl die gestaltenden Kräfte des Werdens darstellen, und welche man sich wahrscheinlich als eine Art elementarer Formen zu denken hat, stehen die zehn Grundzahlen, um als in sich geschlossene Dekade das höhere, die Buchstaben überragende Princip des Daseins zu bilden. Die höchste Einheit, bei der alle Zahl aufhört, ist Gott, oder vielmehr, da Gott überhaupt in keine Zahl eingehen kann, 1, „der Hauch[2]) des lebendigen Gottes," der keinen Anfang und kein Ende hat. Dieser Begriff klingt deutlich an den pythagoreïschen Satz an, dass es die *πνοή*, der „Athem" ist, vermöge dessen das Unbegrenzte in das Begrenzende eintritt.[3]) Wie ja auch einzelne Neupythagoreer

---

zu verlegen (Gnosticismus und Judenthum S. 102 ff.); doch ist er später von dieser Ansicht zurückgekommen. Gegenwärtig neigt die Meinung der meisten Gelehrten dahin, die Schrift der gaonäischen Periode zuzuschreiben. Schreiber dieses versucht hier den Nachweis, soweit es eben an dieser Stelle zulässig ist, dass das Sefer jezira die Hechaloth rabbathi benutzt und arabisch-philosophische Schriften gekannt hat.

[1]) Bei der Ausführung der systematischen Grundgedanken benutzt das Sefer jezira fast ausschliesslich die Buchstabentheorie, und lässt die Zahlen zurücktreten; aber es stellt jedenfalls die Zahl in den Vordergrund und bringt die höchsten Gestaltungsformen mit ihr in Verbindung. Es ist eben der Neupythagoreismus, aus dem das Buch schöpft, und auch dieser operirt nur wenig mit den Zahlen. Der Ausdruck ספירה für „Zahl," statt des sonst gebräuchlichen מספר, lässt darauf schliessen, dass zugleich an den philosophischen Terminus der Sphäre erinnert werden soll.

[2]) Da das hebräische רוח die Doppelbedeutung von „Hauch" und „Geist" hat, so benutzt das Jezirabuch diese Amphibolie, um den hebräischen Begriff von „Geist" mit dem pythagoreïschen Terminus zu identificiren und einander zu substituiren.

[3]) Aristoteles Phys. IV, 6: *εἶναι δ'ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κένον, καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις κ. τ. λ.*; Historia Philosophiae Graeco-Romanae von Ritter und Preller, Aufl. V. No. 63, S. 42: *Πνοή* est quasi respiratio mundi, qui ponitur esse tamquam *ζῶον*: *ἄπειρον πνεῦμα* est infinitum extra mundum positum, quod mundus spiritu ducit eoque modo in se recipit; nimirum constant omnia ex finitis et infinitis, v. No. 52. Quid sit *ἡ πνοή* et *τὸ πνεῦμα* difficile dictu est. Ne aërem interpreteris facit Arist. Phys. III, 4.

lehren, verdoppelt sich alsdann die Einheit,[1]) diese Monas, und es entsteht 2. „Hauch vom Hauch," der als göttliche Stimme die zweiundzwanzig Buchstaben erzeugt, welche in drei Grundbuchstaben, sieben Gegensatzpaare und zwölf einartige, isolirte Buchstaben sich scheiden. Der zweite Hauch verdichtet sich und geht als 3, in das Urwasser über, aus dem das Chaos hervorgeht. Aus dem Urwasser entwickelt sich die 4, das Urfeuer.[2]) Diese drei Urbestandtheile sind es, aus denen Gott gleichsam „seine Wohnung gegründet hat," d. h. sie müssen als nicht sinnliche, überirdische Principien erfasst werden. Erst in Verbindung mit den Buchstaben, und durch diese gestaltet, werden daraus die irdischen Elemente. Der zweite Hauch nämlich differenzirt sich zunächst zu dem ihm entsprechenden א (Alef), welches der einfachste Hauchlaut ist, und wird dadurch zur Luft. Ebenso differenzirt sich das Urwasser zu dem ihm entsprechenden מ (Mem), wird dadurch zum Wasserelement und erzeugt zugleich als seinen Niederschlag die Erde. Das Urfeuer endlich differenzirt sich zu ש (Schin), wird Feuerelement und erzeugt den Himmel.[3]) Die hierdurch entstandenen drei Elemente, Luft, Wasser, Feuer, gehen auch mit allen übrigen Buchstaben weitere Verbindungen ein, und diese Verbindungen gestalten sich infolge der hiebei möglichen Variationen zu den zahllosen, verschiedentlichsten Gebilden. Die vier Urprincipien, — nämlich Hauch des lebendigen Gottes, Hauch vom Hauch, Urwasser, Urfeuer —, werden zur Dekade vervollständigt durch die drei Dimensionen mit ihren beiden entgegengesetzten Richtungen, oben und unten, östlich und westlich, nördlich und südlich, welche sechs Raumverhältnisse die körperliche Aus-

---

[1]) Zeller, Die Philosophie der Griechen, Th. III Abth. 2, Aufl. 3, S. 114: Nach der einen, vielleicht von der stoischen Lehre beeinflussten Darstellung ist das Eins oder die Monas selbst das Urwesen, welches sich verdoppelnd die Zweiheit hervorbringt, die wirkende Kraft, welche sich an ihr ihren Stoff giebt; und diese ursprüngliche Einheit ist von der abgeleiteten, welche selbst Glied des Gegensatzes ist, zu unterscheiden.

[2]) Sabbathai Donnolo begründet die Ableitung des Feuers aus dem Wasser in seinem Jezira-Commentar dadurch, dass Wasser in einem convexen Glase die hindurchgeleiteten Sonnenstrahlen zu Feuer entzündet (das Gesetz der in einem Brennpunkt gesammelten Wärmestrahlen war ihm unbekannt). Vielleicht jedoch hat auf diese Ableitung die Entstehung des Blitzes aus der Wolke geführt; vielleicht auch lag in der Stellung des pythagoreïschen Centralfeuers für den Verfasser des Jezirabuches die Veranlassung, das Feuer aus dem Wasserelement hervorgehen zu lassen.

[3]) Die Buchstaben א' מ' ש' verdanken solche Verwendung ihrer Stellung im Alphabet, ihrer Aussprache und den Worten, deren wichtigsten Bestandtheil sie ausmachen; denn אויר bed. „Luft," מים „Wasser," und אש „Feuer."

dehnung der Dinge begründen; die sechs Raumverhältnisse sind in der ihnen eigenthümlichen Richtung an sich ohne Ende und Grenze, sie werden aber durch die drei einfachsten Buchstaben des höchsten Gottesnamens יהו, welche Buchstaben sechs Permutationen zulassen, in ihrer Richtung versiegelt, d. h. geschlossen und begrenzt.

Die ganze Erscheinungswelt wird von dem Gesetz der Polarität beherrscht; Satz und Gegensatz und mitten inne der Indifferenzpunkt, der Beides vereinigt,[1]) um diese drei Punkte schwingen die Erscheinungen, je nachdem die elementaren Buchstaben, welche die Dinge zusammensetzen, sich ordnen und in neue Ordnungen übergehen. Alles ist in unaufhörlicher, kreisförmiger Bewegung begriffen, und hierdurch entsteht das bunte Spiel, in welchem die zweiunddreissig Grundprincipien zu wechselnden Verbindungen bald sich zusammenfinden, bald wiederum sich lösen, je nachdem es von Gott bestimmt ist.[2]) Die Dreizahl beherrscht das sichtbare Sein, das 1. in „Welt" oder Raum, 2. in „Jahr" oder Zeit und 3. in „Seele" oder Geist zerfällt.

Das Sefer jezira ist das erste philosophische Buch, das zur Darstellung eines Systems sich der hebräischen Sprache bediente. Dem unbekannten Verfasser stand daher noch gar keine philosophische Terminologie zur Verfügung, und er hilft sich damit, dass er die philosophischen Kunstausdrücke durch Bilder oder durch geläufige Phrasen und geflügelte Worte zu ersetzen sucht. Darunter musste die Deutlichkeit des Vortrages schon von selbst leiden; das Verständniss wird jedoch noch dadurch erschwert, dass die Schrift aphoristisch gehalten ist. Nur die Hauptsätze werden gegeben, und auch diese sind in epigrammatischer Kürze zugespitzt. Zuweilen jedoch, besonders wo die Rede auf Gott und Schöpfung kommt, werden die Synonyma nicht gespart; auch die Alliteration wird mit Vorliebe angewandt, und dadurch übrigens der Sinn des Ganzen noch mehr verschleiert. Das Dunkel der überaus interessanten

---

[1]) Jez. II, 1: כף זכות וכף חובה ולשון חוק מכריע בנתים das kann nur heissen: „Die Schale der Position, und die Schale der Negation (wobei die Negation mehr conträr, als contradictionär zu verstehen ist), und die Zunge (an der Wage), das abgemessene Mittel, welches dazwischen das Gleichgewicht erhält." An der betreffenden Stelle hat dieser allgemeine Satz noch die specielle Bedeutung: Die hinaufziehende Schale des Feuers und die herabziehende Schale des Wassers wird von der im Mittel befindlichen Luft im Gleichgewicht erhalten.

[2]) Jez. I, 6. 7.

Darstellungsweise ist offenbar beabsichtigt, sie will eben ihre Gedanken errathen lassen, nicht aber sie klar auseinandersetzen. Die wichtigsten Fragen, welche aus dem Zusammenhang der einzelnen Grundsätze sich nothwendig ergeben, bleiben ganz unerörtert.

Man möchte meinen, dass das Buch zu einer Zeit entstanden sei, in der die Wissenschaft der Sprache durch überraschende Entdeckungen neue Impulse erhalten hatte, so dass man in den grammaticalischen Entwickelungsgesetzen ein Universalmittel, also auch den Schlüssel zur Lösung des Welträthsels, gefunden zu haben glaubte. Berücksichtigt man, dass unsere Schrift mancherlei Ausdrücke und Anschauungen den Hechaloth rabbathi entlehnt, wie den eigenthümlichen Gebrauch von צפיה,[1]) die Phrasen מראה הבוק, חי עולמים, die Vorstellung, dass Gott aus dem Urfeuer unmittelbar die Seraphim, Chajoth und Ophanim geschaffen habe, und erwägt man andererseits, dass dieselbe wiederum von dem grammatischen Werk דקדוקי הטעמים[2]) des Aharon ben Ascher, der wohl gegen Ende des 9. Jahrhunderts blühte, benutzt ist, wie auch, dass der Gaon Saadja der erste ist, der die Jeziraschrift im Jahre 931 kennt und commentirt,[3]) so wird man ihre Entstehung auf die Zeit zwischen dem 8. und 9. Jahrhundert ansetzen müssen. Damit würde auch stimmen, was Schahrastani (übers. von Haarbrücker, Th. II. S. 104) von den Pythagoreern berichtet, dass einige von ihnen „zu den Worten übergingen, bis eine Anzahl von ihnen dahin gelangte, die Elemente seien die Buchstaben und die von der Materie abstrahirten Definitionen;“ denn die genannten Pythagoreer, von denen in der Geschichte der griechischen Philosophie sonst nichts bekannt ist, könnten wohl nur die letzten Nachzügler des Neu-Pythagoreismus sein.

---

[1]) צפיה wird in den Hechaloth rabbathi passivisch gebraucht: „die Erscheinung,“ „der Anblick,“ ebenso wird es im Jezirabuch angewandt. מראה הבוק ist wohl eine biblische Phrase, aber dass gerade diese, wie andere biblische Phrasen, die den Hechaloth rabbathi geläufig sind, in dem kleinen Jezirabuch sich finden, wie auch die Häufung von Synonymen bei der Erwähnung Gottes, u. dergl., beweist, dass dem Verfasser des Jezirabuches die Hechaloth rabbathi bekannt waren.

[2]) ס' דקדוקי הטעמים von Bär und Strack, Leipzig 1879, Einleitung S. XIII. „Dafür, dass ben Ascher . . . . . das Buch Jezira sehr viel benutzte, sind im Commentar hinreichend Beweise gegeben.“

[3]) Lambert, Commentaire sur le Sefer Yesira par le Gaon Saadya (Paris 1891), Französische Uebersetzung S. 76.

Metaphysische Bedeutung der Zahlen.

Sefer[1]) jezira. Cap. 1.

§ 1. Auf zweiunddreissig Pfaden hat Wunderwerke der Weisheit[2]) eingegraben Jah, der Ewige Zebaoth, der lebendige Gott, der Gott Israels, der allmächtige Gott, der Hohe und Erhabene, der in Ewigkeit Thronende, dess Name Heiliger ist, und hat seine Welt geschaffen in drei Formen: Zahl, Buchstabe und Rede.[3])

§ 2. Zehn Zahlen, in sich geschlossen[4]) — und zweiundzwanzig Buchstaben, deren Princip drei Grundelemente, sieben zwiefache[5]) und zwölf einfache sind.

§ 3. Zehn Zahlen, in sich geschlossen, — sie entsprechen der Zahl der zehn Finger, fünf gegenüber fünf, und der Bund des Einigen trifft genau in die Mitte durch das Verhältniss[6]) der Zunge und das Verhältniss der Scham.

---

[1]) Das Jezirabuch wird auch יצירה הלכות zuweilen genannt, es zerfällt in פרקים, und der einzelne פרק in משניות. Die verschiedenen Texte zeigen erhebliche Abweichungen sowohl in den Lesarten, wie in der Anordnung der einzelnen Stücke. Die bis neuerdings gedruckten Ausgaben gehen sämmtlich auf die erste Edition von Mantua 1562 zurück. Unserer Uebersetzung des 1. Capitels liegt dieser Text zu Grunde, jedoch modificirt nach der Lesart im Commentar des Jehuda bar Barsilai, der wohl alle anderen Erklärer an Verständniss wie an richtigem Tact übertrifft. Die erste Ausgabe von Mantua ist auch in der verkürzten lateinischen Uebersetzung von Rittangel 1642 und in der deutschen von Meyer (Leipzig 1832) benutzt worden

[2]) פלאות חכמה wird von allen Erklärern als Apposition aufgefasst: „Auf 22 Pfaden, Wunderwerken der Weisheit, hat Gott u. s. w. eingegraben," wodurch jedoch die grammatische Construction des ganzen Absatzes so hinkend wird, dass nicht mehr zurecht zu kommen ist. Ich habe daher פלאות חכמה als Object zu חקק genommen; hierdurch erhalten diese Worte allerdings eine ungewöhnliche Stellung, indess erscheint diese Stellung durch die zahlreichen Attribute Gottes gerechtfertigt, weil alsdann ein so kurzes Object nach einem Subject mit so grossem Gefolge stilistisch disharmoniren würde.

[3]) Die Bedeutung dieser schwierigen und vieldeutigen Worte, welche der Verfasser wegen der Alliteration mit dem von ihm zweifellos bevorzugten Stammwort ספר („zählen") gebraucht, lässt sich mit Sicherheit nicht ermitteln. Die obige Uebersetzung stützt sich theilweise auf die alten Erklärer, und stimmt hauptsächlich mit der uns vorliegenden Eintheilung des Buches überein. Cap. 1 wird die „Zahl" behandelt, Cap. 2 der „Buchstabe," und in den weiteren Abschnitten die Zusammensetzung der Buchstaben zu Wort und „Rede."

[4]) בלי מה, eigentlich zwei Worte „ohne irgend etwas," also „abstract," „rein für sich allein," ein Ausdruck, der vieldeutig, Gelegenheit zum Wortspiel (§ 8) geben und auf Hiob 26, 7 hinweisen soll, wo בלימה nur ein einziges Wort darstellt und nach rabbinischer Auslegung (Chullin fol. 89 a) das „Urfundament" bedeutet.

[5]) Die sieben Buchstaben ב׳ ג׳ ד׳ כ׳ פ׳ ר׳ ת׳ haben eine zwiefache Aussprache als tenues und als aspiratae. Dass der Verfasser das ר hierzu rechnet, beweist nach Saadja, dass er in Palästina, vielleicht in Tiberias, gelebt hat.

[6]) Falls es mit unserem Text hier seine Richtigkeit hat, so kann במלת, eigentlich „im Wort," an dieser Stelle nur „im Verhältniss" oder dergl. bedeuten. Da bei den Fingern die Hand nicht ausdrücklich angegeben wird, so bezieht sich das Gesagte auch auf die Finger der Füsse. Es soll damit die auseinandertretende Polarität, welche immer wieder in einem Indifferenzpunkt zusammenlaufen muss, symbolisirt werden.

§ 4. Zehn Zahlen in sich geschlossen, — zehn und nicht neun, zehn und nicht elf, begreife es mit Weisheit[1]) und gehe weise mit dem Begriff um, prüfe an ihnen und erforsche aus ihnen, suche jedes Ding nach seiner Gewissheit zu erkennen und stelle den Schöpfer an den ihm gebührenden Platz.

§ 5. Zehn Zahlen in sich geschlossen, — ihre Qualität:[2]) zehn, die unendlich sind: das Tiefmaass des Anfangs und das Tiefmaass des Endes, das Tiefmaass des Guten und das Tiefmaass des Bösen, das Tiefmaass des Oben und das Tiefmaass des Unten, das Tiefmaass des Ostens und das Tiefmaass des Westens, das Tiefmaass des Nordens und das Tiefmaass des Südens, und ein einiger Herr, Gott der treue König, beherrscht sie alle von seinem heiligen Aufenthalt bis in alle Ewigkeiten.

§ 6. Zehn Zahlen, in sich geschlossen, — ihr Anblick wie die Erscheinung des Blitzes und ihr Ziel hat keine Grenze, er führt sie[3]) in kreisförmigem Lauf und auf sein Wort jagen sie dahin wie der Sturm, und vor seinem Thron verneigen sie sich.

§ 7. Zehn Zahlen, in sich geschlossen — ihr Anfang und ihr Ende geht ineinander über,[4]) wie die Flamme an die Kohle geknüpft ist, denn der Herr ist Einer, er hat keinen Zweiten; was willst du denn etwa vor dem Eins zählen?

§ 8. Zehn Zahlen in sich geschlossen — schliesse deinen Mund, dass du nicht redest, und dein Herz, dass du nicht grübelst, und wenn dein Mund sich übereilt, um zu reden, und dein Herz, um zu grübeln, du wirst doch wieder zur selben Stelle zurückkehren,[5]) denn um desswillen heisst es: „Und die Chajoth enteilen und kehren wieder zurück“ (Ezechiel 1, 14); und betreffs dieser Sache ist ein Bund geschlossen.

§ 9. Zehn Zahlen in sich geschlossen — Eins ist der Hauch des lebendigen Gottes, gelobt und gepriesen sei der Name dessen, der das Leben der Welten ist! Schall und Geist und Wort, das

---

[1]) חכמה „Weisheit“ und בינה „Einsicht, Begriffsvermögen“ werden hier von einander unterschieden; worin der Unterschied besteht, wird nirgends mitgetheilt.

[2]) מדתן „ihre Qualität, ihre Eigenschaft.“ Was darunter verstanden werden soll, ist schwer zu bestimmen, vielleicht, dass die Sephiroth, Zahlen, zeitlich, moralisch und räumlich in jeder Richtung unendlich sind, dabei jedoch von Gott beherrscht werden. עומק ist wohl hier soviel als „Ausdehnung;“ dem hebräischen Wort uns anschliessend haben wir es mit „Tiefmaass“ wiedergegeben. „Anfang“ und „Ende“ wollen wohl die Zeit nach ihren Endpunkten bezeichnen.

[3]) ודברו, „und er führt sie“ habe ich als chaldäisches Wort von דבר „führen“ aufgefasst. Es war von der Herrschaft Gottes gesprochen worden und wird demnach fortgefahren: „und er führt sie“ ברצוא ושוב, „hin und zurück,“ welches letztere wohl der Ausdruck für „kreisförmig“ sein soll.

[4]) Die zehn Zahlen bilden einen Kreis, der sich in Gott schliesst, von Gott ausgeht und zu ihm zurückkehrt.

[5]) Auch das Denken des Menschen bewegt sich im Kreise, und je höher und weiter es seine Abstractionen verfolgt, um so mehr gelangt es schliesslich wieder an seinen Ausgangspunkt zurück.

ist der heilige Geist,[1]) sein Anfang ist unergründlich und sein Ende unbegrenzt.

§ 10. Zwei ist Hauch vom Hauch, er hat darin eingegraben und hineingebildet zweiundzwanzig Buchstaben, deren Prinzip drei Grundelemente, sieben zwiefache und zwölf einfache sind, und einen Hauch hat jeder einzelne von ihnen.

§ 11. Drei ist Wasser vom Hauch, er hat darin eingegraben und hineingebildet (zweiundzwanzig Buchstaben aus)[2]) Tohu und Bohu, Schlamm und Lehm. Er hat sie eingegraben wie eine Art von Beet, und hat sie hineingebildet wie eine Art von Mauer. und hat sie geglättet wie eine Art Estrich, und goss darüber Schnee, daraus wurde Erde, denn es heisst: „Denn zum Schnee sprach er: werde Erde" (Hi. 37, 6).

§ 12. Vier ist Feuer aus Wasser, er hat darin eingegraben und hineingebildet den Thron der Herrlichkeit, die Seraphim, Chajoth und heiligen Ophanim und das ganze Himmelsheer, und aus diesen dreien[3]) hat er seine Wohnung gegründet, denn es heisst: „Er macht zu seinen Boten die Winde, zu seinen Dienern das flammende Feuer" (Ps. 104, 4). Er wählte drei von den einfachen Buchstaben,[4]) fixirte sie zu seinem grossen Namen הויה (HWJH) und versiegelte mit ihnen die sechs Richtungen.

Fünf ist das Siegel der Höhe, er wandte sich nach oben und versiegelte es mit יהו (JHW).

Sechs ist das Siegel der Tiefe, er wandte sich nach unten und versiegelte es mit היו (HJW).

Sieben ist das Siegel des Ostens, er wandte sich nach vorne und versiegelte es mit ויה (WJH).

Acht ist das Siegel des Westens, er wandte sich nach hinten und versiegelte es mit והי (WHJ).

Neun ist das Siegel des Südens, er wandte sich nach rechts und versiegelte es mit יוה (JWH).

Zehn ist das Siegel des Nordens, er wandte sich nach links und versiegelte es mit הוי (HWJ).

Das sind die zehn Zahlen, in sich geschlossen: 1. der Hauch des lebendigen Gottes, 2. der Hauch vom Hauch, 3. Wasser vom

---

[1]) Das hebräische Wort רוח bedeutet „Hauch, Geist, Wind," und mit diesen Bedeutungen desselben Wortes spielt der Verfasser.

[2]) Die Worte „zweiundzwanzig Buchstaben" fehlen im Text des Jehuda bar Barsilai, sie gehören auch nicht hierher. Tohu und Bohu, d. h. die chaotische Urmaterie, ist aus dem Wasser hervorgegangen. Dass die Erde aus fest gewordenem Eis entstanden ist, wird auf Grund des Verses aus Ijob von den Rabbinen angenommen; vergl. Bereschith rabba P. 1, Schemoth rabba P. 13 und Pirke derabbi Elieser cap. 3.

[3]) Die drei sind: Hauch, Wasser, Feuer; vielleicht fehlt in dem Citat der vorhergehende Vers: „Er wölbt mit Wasser seine Söller." רוחות „Winde" sind „der Hauch vom Hauche."

[4]) בסוד שלש אמות אמ"ש, diese Worte habe ich nicht übersetzt, sie sind eine Interpolation und geben schlechterdings keinen Sinn. Im Text des Jehuda bar Barsilai fehlt der ganze einleitende Passus: „Er wählte u. s. f.;" derselbe setzt die Erläuterung der Zahlen einfach fort: „Fünf ist das Siegel u. s. f."

Hauch, 4. Feuer vom Wasser, und die sechs Richtungen: Höhe und Tiefe, Osten und Westen, Norden und Süden.

In dieser Schriftengruppe ist „Hechaloth rabbathi“ unstreitig das älteste Werk; es ist allerdings nur ein Glied in einer ganzen Reihe von Hechalothbüchern und Himmelfahrtsschriften, deren Erscheinen vielleicht bis zu Ende dieses Zeitraumes sich fortsetzt.[1]) „Schiur komah“ darf wohl als die zweitälteste Schrift dieser Epoche bezeichnet werden. Indess besitzen wir von ihr nur Trümmerstücke, und auch diese in so fragwürdiger Gestalt, dass man sie weder verstehen, noch deuten kann, und am besten thut, mit seinem Urtheil zurückzuhalten. Jünger als die beiden erstgenannten ist das Sammelwerk „Othijoth oder Alphabeta de Rabbi Akiba,“ da es Auszüge aus diesen beiden, wie auch wohl aus anderen, uns abhanden gekommenen Schriften enthält. Ein richtiges Citat aus dem „Sefer jezira“ bringt es jedoch nicht bei,[2]) darum hat man wohl das Recht, das Jezirabuch für das jüngste und letzte dieser Epoche zu erklären.

Die eklektische Mystik.

(10.—12. Jahrhundert.)

Mit dem Buch Jezira gewinnt allmählich ein neues Moment Einfluss auf die Fortbildung der Mystik, das kosmogonische Princip. Das Sefer jezira wird viel gelesen, seine Dunkelheiten reizen zur Erklärung, und Commentar folgt auf Commentar. Der erste, der es, wie bereits angegeben worden, 931 arabisch commentirt, ist der Gaon Saadia.[3]) Der zweite, der sich um 950 daran versucht, ist der Arzt Isaak ben Salo-

---

[1]) מעין חכמה, die Himmelfahrt des Mose (Jellinek, Beth Hamidrasch, Th. 1, S. 58) und פרקי היכלות, die Schilderung der sieben himmlischen Hallen, (Jell. Beth Ham. Th. 2, S. 40) möchte ich zu den letzten Ausläufern dieser Litteraturgattung zählen. Das פרקי דר׳ אליעזר (Pirke derabbi Elieser) ist keine mystische Schrift, da sie sich vom Boden streng haggadischer Vorstellungen durchaus nicht entfernt.

[2]) Die Stelle beim Buchstaben ו in Othijoth de Rabbi Akiba (Jell. Beth Ham. Th. 3, S. 25 ff.): „Sechs Siegel hat Gott u. s. w. Und wenn Gott nicht mit seinem Siegel die vier Richtungen der Welt versiegelt hätte u. s. w.“ scheint einer Hechalothschrift anzugehören, welche wie von den Othijoth de Rabbi Akiba ebenso von dem Jezirabuch benutzt worden.

[3]) Commentaire sur le Séfer Yesira ou livre de la Création par le Gaon Saadya, publié et traduit par M. Lambert (Paris 1891).

mon Israeli aus Kairuan;[1]) sein arabischer Commentar cursirte wahrscheinlich in zwei hebräischen Uebersetzungen, von denen die eine auf Jakob ben Nissim und die andere auf Dunasch ben Tamim zurückgeführt wird.[2]) Etwa um dieselbe Zeit hat auch Sabbathai Donnolo aus Oria in Italien Erläuterungen zu diesem Buche geschrieben.[3]) Die besten Erklärungen jedoch bietet der sehr weitschweifige, aber aufschlussreiche Commentar des R. Jehuda bar Barsilai zu Barcelona aus dem Anfang des zwölften Jahrhunderts.[4]) Diese Commentatoren bemühen sich, die Schwierigkeiten des Textes im Geist der philosophischen Anschauungsweise, der sie gerade huldigen, zu lösen, indem sie ihre eigenen Meinungen den räthselhaften Worten unterlegen. Bald jedoch führt die jeder Erklärung spottende Räthselhaftigkeit des Buches dazu, mystische Vorstellungen, wie sie damals die Gemüther beschäftigten, in das Buch hineinzugeheimnissen[5]) und dieselben unter der vieldeutigen Terminologie dieses eigenthümlichen Buches in Umlauf zu setzen. Andererseits hatte indessen die Merkaba-Mystik wohl ihre Form und Manipulation abgestreift, in ihren Resultaten aber sich condensirt; das Tableau der himmlischen Thronherrlichkeit, die Engelschaaren, ihr beständiger Preisgesang Gottes, namentlich ihre Gruppirung in Seraphim, Chajoth und Ophanim, werden als gegebene Thatsachen hingenommen, deren genauere Erkenntniss esoterisches Geheimniss bleibt. Aus dem Zusammenfluss dieser beiden Quellen, wozu freilich noch allerlei Anstösse und andere Umstände hinzutraten, ist der Strom der eigentlichen Kabbala hervorgegangen.

Zunächst scheint die Metatron-Mystik in die Rasiel-

---

[1]) Vgl. Al-Farabi von M. Steinschneider S. 248 Anm. 1.

[2]) Vgl. Kaufmann, Die Sinne, S. 35, Anm. 1.

[3]) Il commento di Sabbatai Donnolo sul libro della Creazione da David Castelli (Firenze 1880).

[4]) פירוש ספר יצירה, Commentar zum Sepher jezira von R. Jehuda ben Barsilai, von S. J. Halberstam und Prof. Dr. D. Kaufmann (Berlin, 1885).

[5]) Die späteren Commentare sind wenig geeignet, das Verständniss des Jezirabuches zu fördern, ihre gedruckten Texte befinden sich in einem miserablen Zustand, sogar in der Angabe der Verfassernamen herrscht eine heillose Verwirrung. Der Commentar des R. Abraham Ab-Beth-din (ראב"ד) soll einem R. Joseph Haaruch angehören, der des Nachmanides (רמב"ן) vom Kabbalisten Asriel herrühren, der des Pseudo-Saadia auf einen Schüler des R. Eleasar aus Worms zurückzuführen sein und Auszüge aus Eleasars grösserem Commentar geben; der Commentar des Mose Botarel (1409) ist voll von Citaten aus gefälschten Werken.

Mystik übergegangen zu sein.[1]) Während jedoch die Metatron-Mystik immer noch das gleiche Ziel, wie die ursprüngliche Merkaba-Mystik verfolgte, die himmlischen Vorgänge in der Nähe Gottes zu erlauschen, und ihr dadurch der Zug in's Grosse und Erhabene nicht abhanden kommt, geht die Rasiel-Mystik darauf aus, die irdischen Dinge in ihrem unsichtbaren Zusammenhang und Aufeinanderwirken zu ergründen und in ihren geheimnissvollen Kräften zu beherrschen. Die Kenntniss der Sterne, die Bestimmung der Himmelserscheinungen, vornehmlich jedoch die Berechnung des Kalenders, früher nur Wenigen zugänglich, begann im letzten Jahrhundert der Gaonim der Gegenstand emsigen Strebens für weitere Kreise zu werden; die Lehre von der Einwirkung der Sterne auf alle irdischen Entwickelungen schlug immer tiefere Wurzeln, Astronomie und Astrologie gingen in einander über und schienen als die begehrenswerthesten Wissenszweige zu gelten. Da erscheint nun der Engel Rasiel als derjenige, der die Herrschaft über dieses Wissensgebiet hauptsächlich empfangen hat, und dessen Geheimnisse dem Menschen offenbart (ebenso wie vielleicht von dieser Zeit ab ein mystischer Asaph[2]) als Schutzpatron der ärztlichen Heilkunde genannt wird). Das in ganz unvollkommenen Druckwerken uns vorliegende Rasielbuch beginnt:

Das ist das Gebet des ersten Menschen, das er verrichtete in der Stunde, da er aus dem Paradies vertrieben wurde, bevor ihm dieses heilige Buch verliehen ward, und er flehte vor dem Allmächtigen also:

Herr, Gott der Welt! du hast die ganze Welt geschaffen in schimmernder Pracht und Macht, du verfährst nach deinem Willen, dein Reich besteht in alle Ewigkeiten, und dein Ruhm für alle Geschlechter, nichts ist vor dir verborgen, und vor deinem Auge nichts verhüllt. Du hast mich unter den Werken deiner Hand

[1]) Mit Rasiel-Mystik bezeichne ich diejenige Mystik, in welcher ein Engel oder eine mythische Persönlichkeit ein Geheimbuch oder ein Arkanum verheisst oder mittheilt, durch welches eine nützliche Wissenschaft in allen ihren Verzweigungen und mit ihren Geheimmitteln meist in kürzester Zeit erschlossen werden soll. Der Keim zu dieser Rasiel-Mystik liegt schon im שר תורה, einem Buch der gaonäischen Zeit, welches oben wohl genannt, aber nicht beschrieben wurde, weil alles, was uns davon vorliegt, noch sehr problematisch ist. Ich unterscheide demnach die Merkaba-Mystik, die Metatron-Mystik und die Rasiel-Mystik, welche trotz mancherlei Berührungen, wie sie namentlich die beiden ersteren zeigen, inhaltlich doch von einander verschieden sind, und in der Reihenfolge der Zeit nach einander hervortreten.

[2]) Steinschneider, Zur pseudepigraphischen Litteratur 57 N. 1, 81, Hebräische Bibliographie Jahrg. 1861, S. 74, Jahrg. 1872, S. 85, Jahrg. 1879 S. 35 ff.; Zunz, Gesammelte Schriften I, S. 160 und III, S. 185.

hochgestellt, hast mich über deine Geschöpfe zum Herrscher gesetzt, dass ich schalte über deine Schöpfungen, aber die listige und verwünschte Schlange hat mich verführt durch den Baum begehrenswerther Lust, und selbst die Frau meiner Liebe hat mich verführt. Du aber hast mir nicht kund gegeben, wie es mir ergehen wird und wie es meinen Kindern ergehen wird und was über mich kommen wird und über die Geschlechter, die mir folgen werden. Nun weiss ich und verstehe ich, dass vor dir kein Lebender gerecht ist; und was ist meine Kraft, dass ich mein Gesicht trotzig gegen dich erheben könnte! Ich habe keinen Mund zu erwidern und zu reden, und habe kein Auge, um es zu erheben, denn ich habe gesündigt und gefrevelt und wegen meines Vergehens bin ich heute ausgetrieben worden, und nun spalte und furche ich die Erde, um sie zu bearbeiten, von der ich genommen bin. Und die Angst und Furcht vor mir ruht nicht mehr auf den Bewohnern der Erde, wie ehedem, denn seitdem ich gegessen vom Baume der Erkenntniss und deine Worte übertreten habe, ist mir meine Weisheit genommen worden, und ich bin ein Thor ohne Erkenntniss und einfältig ohne Einsicht von dem, was sein wird. Und nun, erbarmender und gnädiger Gott! wende dich in deiner grossen Barmherzigkeit dem obersten deiner Gebilde und dem Geist, den du eingehaucht und der Seele, die du verliehen hast, wieder zu, komme mir entgegen mit deiner Huld, denn du bist huldvoll und langmüthig und reich an Gnade. Mein Gebet steige auf vor dem Throne deiner Herrlichkeit und mein Flehen gelange vor den Thron deiner Barmherzigkeit, und nimm mich in Gnaden auf. Es seien wohlgefällig vor dir die Worte meines Mundes und entziehe dich nicht meinem Flehen. Du warst und wirst für immer sein, du hast geherrscht und wirst herrschen. Erbarme dich über das Werk deiner Hände und gieb mir Einsicht und thue mir kund, wie es meinen Sprossen und nachkommenden Geschlechtern ergehen wird, und was über mich kommen wird an jeglichem Tage und in jeglichem Monat, und verbirg nicht vor mir die Weisheit deiner Boten und deiner Engel.

Drei Tage nach seinem Flehen erschien ihm der Engel Rasiel, sitzend an dem Fluss, der dem Paradies entströmte, und offenbarte sich ihm, bis die Sonne heiss stand. In seiner Hand hatte er ein Buch und er sprach zu ihm: „Adam, warum bist du vergrämt, warum betrübst und bekümmerst du dich? Von dem Tage an, da du betend und flehend dagestanden hast, sind deine Worte gehört worden, und ich bin erschienen, um dir Einblick zu geben in reine Lehren und grosse Weisheit und dich mit den Worten dieses heiligen Buches vertraut zu machen. Durch sie wirst du erfahren, was dich treffen wird bis zum Tage deines Todes, und jedweder von deinen Söhnen, der nach dir erstehen wird, und jedes spätere Geschlecht, welches dieses Buch benützen wird in reiner Gesinnung und demüthigem Geist und alles, was darin geschrieben ist, thun wird wie du, wird wissen, was in jeglichem Monat kommen wird, sowohl am Tage wie in der Nacht, und alles wird vor ihm offen-

kundig sein und er wird verstehen und wissen, wenn ein Unglück sein wird oder Hungersnoth oder arges Gewild oder Regen oder Dürre, ob der Ertrag ein reicher oder ein geringer sein wird, ob die Frevler in der Welt zur Gewalt kommen, ob Heuschrecken oder Ungeziefer sein wird, ob der Baum seine Früchte wird abfallen lassen, ob Ausschlag die Menschen treffen wird, ob Kriege, ob Schmerzen sein werden, ob der Tod die Menschen heimsucht oder das Vieh, ob gutes Verhängniss aus der Höhe kommt oder böses, ob Blut vergossen wird oder ein Erschlagener in der Stadt röchelt. Und du, Adam, tritt näher heran, richte dein Herz! und ich will dir kund thun, welches die Weise dieses Buches und seine Heiligkeit ist." Da öffnete der Engel Rasiel das Buch und las vor den Ohren Adams, und als dieser die Worte dieses heiligen Buches aus dem Munde des Engels Rasiel hörte, da fiel er zusammenschauernd auf sein Angesicht. Jener aber sprach: „Adam, auf, fasse Muth, sei nicht ängstlich und fürchte dich nicht, nimm dieses Buch aus meiner Hand und gehe behutsam damit um, denn aus ihm wirst du Wissen und Erkenntniss schöpfen und es jedem mittheilen, der dessen würdig und dem es beschieden ist." Und wie Adam das Buch nahm, da loderte ein Feuer auf am Ufer des Flusses, und der Engel stieg in der Feuerflamme gen Himmel. Alsdann begriff und erkannte er, dass es ein Engel Gottes gewesen, und dass dieses Buch von dem heiligen König gesandt worden, und er bewahrte es in Heiligkeit und Reinheit.

(Sefer Rasiel Hamalach, Anfang.[1])

Diesem Zeitraum wäre wohl auch das kleine Schriftchen, der sogenannte Midrasch Konen[2]) zuzuweisen, in welchem Gegenstände aus der Haggada, aus der Kosmogonie, aus der mystischen Geographie, kurz und unklar zusammengestoppelt sind; Fragmente aus verschiedenen Schriftwerken hat die Laune eines Abschreibers oder der Eifer eines Druckers zu einander gesellt.

Während die maassgebenden Talmudisten früherhin der Mystik in scheuer Verlegenheit gegenüber standen, beginnen dieselben nunmehr sich selbst an ihrer Fortbildung zu betheiligen, und zwar scheint diese Betheiligung von Italien

---

[1]) Das Rasielbuch führt in den Editionen den Namen ספר רויאל המלאך, und wird stets mit zwei Büchern zusammengedruckt, von denen das eine ספר רויאל הגדול und das andere ספר רויאל genannt wird. In diesen beiden letzteren Büchern soll das סודי רויא des Eleasar aus Worms vom Editor verballhornt sein.

[2]) Der מדרש כונן ist oft gedruckt worden, vergl. Jellinek, Beth Hamidrasch, Th. 2, S. 23.

ausgegangen zu sein. So märchenhaft die Berichte darüber lauten, es liegt ihnen zweifelsohne ein thatsächlicher Kern zu Grunde; diese Mittheilungen stimmen untereinander und mit anderweitigen Combinationen zusammen, so dass der Sachverhalt als verbürgt gelten kann, es sei ein gewisser Aharon aus Babylonien nach Italien gekommen und habe die Merkaba-Mystik daselbst heimisch gemacht. Etwa um das Jahr 870[1]) „sei dort hinabgekommen" — so lautet ein jüngst veröffentlichtes Bruchstück — „einer von den Bevorzugten, ein prachtvoller Mensch, aus dem Lande Bagdads, eine Notabilität aus dem Hause Joab, und sein Name Abu Aharon, kenntnissreich und ein frommer Schutz für die Enkel der Schläfer zu Hebron,[2]) von der Schaar derer, welche dem König Adiriron huldigt.[3]) Bevor er sein Vaterland verlassen, hatte sein Vater eine Mühle, von der er sich ernährte. Dabei benutzte er einen Maulesel. Ein Löwe kam und frass den Esel. Aharon war nicht dabei; als er heimkehrte, fand er den Esel nicht mehr. An Stelle des Esels packte er den Löwen, zwang ihn und spannte ihn in die Mühle ein. Wie sein Vater davon erfuhr, schrie er ihn an und zankte mit ihm: Wie kannst du einen Löwen bringen, seine Kraft brechen und ihn erniedrigen! Gott hat ihn durch seine majestätische Haltung zum Wüstenkönig bestimmt und du machst ihn zum Diener in deiner Klause! Hier ist deines Bleibens nicht mehr, auf drei Jahre musst du in's Exil wandern, Tag und Nacht, und für solchen Unfug büssen. Er kam nach Joppe, fand dort ein Schiff, versprach den Schiffern für seine Aufnahme eine ruhige, sichere Fahrt, und noch in selbiger Nacht kamen sie nach Gaëta, woselbst er einen spanischen Juden einsam traf." Abu Aharon soll den R. Mose, aus dem berühmten Geschlecht der Kalonymos zu Lucca, in jene Mysterien und in die Geheimnisse des Gebetes eingeweiht haben, und als R. Mose mit seinen Söhnen Kalonymos und Jakuthiel von einem deutschen Herrscher nach Mainz verpflanzt wurde, mag die Geheimlehre nach Deutschland hinüber gelangt sein. Im

[1]) Revue des Études Juives, Tome 23, 1891. A. Neubauer, Abou Aharon le Babylonien, S. 236 ff.

[2]) Wörtlich: „in talmudischem Denken erfahren, und den (göttlichen) Zorn abwehrend von den Enkeln der Schläfer zu Hebron."

[3]) „Adiriron" wird Gott von den Merkaba-Mystikern genannt; schon dieser Passus beweist, dass Abu Aharon Kenntniss von der Merkaba-Mystik hatte. Neubauer hat völlig Recht, wenn er auf S. 235 כודות für die richtige Lesart statt מדות erklärt.

Süden Deutschlands werden gegen den Ausgang des zwölften Jahrhunderts zwei Männer als Mystiker namhaft gemacht, welche theilweise in geistiger, theilweise in verwandtschaftlicher Abfolge auf das Geschlecht der Kalonymos zurückgehen, R. Jehuda Hachasid aus Regensburg, und sein Schüler R. Eleasar aus Worms. R. Jehuda ben Samuel Hachasid ist in Speier geboren, lebte in Regensburg und starb im Februar 1217. Von ihm rührt das Sefer Chasidim (ספר חסידים) „Buch der Frommen" her; es ist dies ein Moralbuch, voll der edelsten Grundsätze, mystisch gefärbt und mit Elementen deutschen Volksglaubens stark versetzt. Dem Buch fehlt es durchaus an logischer Geschlossenheit, es ist wohl entweder aus Collectaneen seiner Aufzeichnungen oder Aeusserungen entstanden, oder nach seinem Tode in unvollendeter Gestalt vorgefunden und verbreitet worden. Der Kabbalist Abraham Abulafia schreibt ihm einen Commentar zum Jezirabuch zu, von dem jedoch bisher nichts bekannt geworden. R. Jehuda Hachasid aus Regensburg ist durch seine hohe Sittlichkeit und Frömmigkeit zum Helden eines ganzen Sagenkreises für das mittelalterliche Judenthum geworden, das von ihm die ausserordentlichsten Wunderthaten und Merkwürdigkeiten erzählte. Sein Schüler, R. Eleasar ben Jehuda, genannt Rokeach, wahrscheinlich in Mainz geboren, lebte zu Worms, woselbst er 1237 starb. Er hat zahlreiche ethische und mystische Werke geschrieben, darunter ebenfalls einen Commentar zum Jezirabuch. Er hat die Buchstabenmystik ausgebildet und dieser Theorie einen neuen Anstoss gegeben. Zahlreich sind die Namen Gottes und der Engel, die bei ihm aufgeführt werden, sie gelten ihm als magische Kräfte, sobald ihre Buchstaben in der richtigen und wirksamen Weise sich zusammenfinden, wobei auch die einen für die anderen substituirt oder abgezählt werden können. Beim Gebet kommt es ebenso sehr auf die Andacht an, wie auf die Anordnung und den Zahlenwerth der Worte nach ihren Buchstaben, auf die Gematrioth. Die Terminologie des Jezirabuches scheint ihm schon geläufig zu sein; wo er daher von den Sephiroth spricht, versteht er sie nicht im Sinne der Kabbala.

Die Krystallisation der Kabbala.

(13. Jahrhundert.)

Erst mit dem Beginn des dreizehnten Jahrhunderts tritt die mystische Theorie von den zehn Sephiroth,[1]) die vielleicht schon einige Zeit vorher aufgetaucht sein mag, deutlich in die Erscheinung. Diese zehn metaphysischen Elementarkräfte stellen sich als schöpferische Urideen dar, als geistige und sittliche Mächte, welche aus Gott dem Unendlichen, dem „En soph" entlassen, die Welt des Daseins hervorbringen, die stete Verbindung zwischen Gott und Kreatur vermitteln und ihre Glückseligkeit zu fördern bereit sind, indem sie bei der geringsten Anregung aus ihrer überreichen Segensfülle in der Richtung des Anstosses niederströmen lassen. Sie reihen sich in folgender Weise einander an: 1. Die höchste Sephira — Kether eljon (die höchste Krone) oder Rum maala (die oberste Höhe),[2]) 2. Chochma (Weisheit, Erzeugerin der Ideen), 3. Bina (Einsicht, practische Ausführung der Weisheitsideen). Chochma und Bina sind die Sephiroth des Vernunftreichs, polare Gegensätze, welche von dem Kether eljon ausströmen und in ihm ihre Ausgleichung, ihren Indifferenzpunkt finden. 4. Gedulla (Grösse) oder Chesed (Liebe), 5. Gebura (Stärke) oder Din (strenges Recht), 6. Tiphereth (Herrlichkeit) oder Rachamim (Barmherzigkeit). Diese Dreiheit gehört dem Seelenreiche an; Chesed und Din bilden polare Gegensätze und werden von Rachamim in's Gleichgewicht gebracht. 7. Nezach (Sieg, — vielleicht die Macht der Sittlichkeit?), 8. Hod (Glanz, — vielleicht die Gewalt des Schönen?), 9. Jesod (Grundlage). Diese Dreiheit gehört dem Naturreich an; Nezach und Hod sind polare Gegensätze und finden im Jesod ihren Indifferenzpunkt. 10. Atereth (Kranz) oder Malchuth (Reich) bildet den Durchgangspunkt und Ver-

---

[1]) Die Zehnzahl der Sephiroth ist dem Sefer jezira entnommen, welche Entlehnung durch ihr Uebereinstimmen mit den zehn Sphären der Philosophie und Astronomie wesentlich begünstigt wurde. Die Bezeichnungen der einzelnen Sephiroth sind aus der Merkaba-Mystik geschöpft, wobei der auch von dieser Mystik benutzte Vers 1. Chron. 29, 11 besonders berücksichtigt wurde.

[2]) Es sind dies die ältesten Bezeichnungen für die erste Sephira, später heisst sie nur „Kether." Rum maala ist wohl dem Bild eines Baumes entnommen. Mit einem Baum wird die Welt der Sephiroth überhaupt oft verglichen, schon in den ältesten Büchern der Kabbala. Manche spätere kabbalistische Handbücher tragen den Namen אילן „Baum" und meinen damit das System der Sephiroth. Diese „Bäume" sind in unserer Abhandlung gar nicht berücksichtigt worden, da sie zumeist nicht gedruckt, wenigstens unter diesem Titel nicht veröffentlicht worden.

mittelungsweg der Emanationen für die niederen Wesensreihen. Diese zehn Sephiroth, deren genauere Begriffsbestimmung immer flüssig blieb, sind die Grundlehre der Kabbala und zugleich ihr Ausgangspunkt. Die Kabbala wurde geradezu durch die Reaction des Platonismus gegen den Aristotelismus hervorgerufen, und ist die Form, unter welcher der Gegensatz dieser beiden Weltanschauungen in der Gedankenwelt des jüdischen Mittelalters sich vollzieht. Im 12. Jahrhundert hatte die Lehre des Aristoteles, von hervorragenden arabischen Philosophen fortgebildet und dem damaligen Zeitbewusstsein angepasst, alle entgegenstehenden Anschauungen zurückgedrängt; ihre Vorzüge, die Sicherheit des logischen Schematismus, die Anschaulichkeit ihrer physicalischen Grundgesetze, der Realismus der metaphysischen Principien, hatten ihr nicht allein bei den wissenschaftlichen Geistern des Judenthums Eingang, sondern überhaupt allgemeine Verbreitung geschafft. Nun hatte noch Mose Maimonides die glückliche Formel gefunden, um die jüdische Gottesanschauung auf Aristotelische Basis zu stellen, er hatte in solchem Geist Stellen der heiligen Schrift rationalistisch ausgelegt und den hiernach behandelten Wortsinn als den allein zulässigen nachzuweisen versucht, er hatte erklärt, dass die Haggadoth, die dichterischen Erzeugnisse rabbinischer Phantasie, nur allegorische Einkleidungen philosophischer Lehren seien, und dass die Engel der heiligen Schrift und des Talmuds nichts anderes bedeuteten, als die Naturkräfte oder die Sphärengeister oder die immateriellen Intelligenzen, nach Aristotelischem Lehrbegriff. Hiegegen bäumten sich ebenso die strenggläubigen, wie die phantastischen Gemüther auf. Aus Südfrankreich, der Provence, dem Wetterwinkel, aus dem zuerst der Sturm gegen das philosophische Hauptwerk des Maimonides hervorbrach, lösten sich die Keime los, welche zunächst über Spanien hinflogen und dort bald zu dem bizarr sich verästenden, wunderlichen Baum der Kabbala aufschossen. Abraham ben David aus Posquières, ראב"ד, welcher, ein Schwiegersohn des Abraham ben Jizchak Ab beth din (ebenfalls ראב"ד genannt), in Montpellier, später in Nimes lehrte und 1198 starb, hatte Maimonides bereits in talmudischen Fragen heftig angegriffen und trat gegen einzelne seiner Lehren betreffs des jüdischen Gottesbegriffs mit leidenschaftlicher Schärfe auf. Die für uns befremdliche Weise, in der er seine Pfeile entsendet und für die Zulässigkeit eines anthropomorphischen Gottesbegriffs eintritt,

lässt jedoch vermuthen, dass er dabei mystische Vorstellungen im Auge hatte, und giebt einer sonst wenig verbürgten Sage, nach welcher dieser Rabbi von einem Jakob Nasir in die philosophische Geheimlehre eingeweiht worden, immerhin einiges Gewicht. Dagegen steht fest, dass sein blinder Sohn Isaak, von dem allseitig nur mit der grössten Verehrung gesprochen wird, den Impuls zu der Richtung gegeben, den die Mystik mit ihrer Sephirothlehre von nun an einschlug. Um Isaak den Blinden sammelte sich ein begeisterter Schülerkreis, derselbe schloss sich wahrscheinlich zu Conventikeln zusammen, in denen die Theorie der Sephiroth ausgebildet und von denen später eine eifrige Propaganda betrieben wurde. Aus diesen Kreisen, vielleicht jedoch schon aus dem Hörsaal des R. David ben Abraham,[1]) mag das anonyme ספר הבהיר[2]) (Sefer ha-Bahir) hervorgegangen sein.

Das Buch Bahir gehört zu den dunkelsten und schwierigsten der jüdischen Mystik.[3]) Die Darstellung ist öfters dialogisch gehalten, zuweilen mit einem Anlauf dramatischer Lebhaftigkeit; sie will den Eindruck hervorrufen, als hätten Schüler das bearbeitet, was sie in einem vertrauten Zirkel von Lehrern gehört. Die Namen der Lehrer sind augenscheinlich fingirt; es finden sich darunter hervorragende Meister der Mischna und des Talmud, um die vorgetragenen Meinungen unter einer vielverheissenden Etikette in Kurs zu bringen. R. Rechumai, R. Amorai und R. Berechja führen am häufigsten das Wort. Gleichnisse werden mit Vorliebe angewandt, doch sind sie

[1]) Sefer Emunoth von Schemtob S. 19b und 94a erzählt, dass der Bahir von Palästina nach Deutschland gebracht worden, und von da nach der Provence gekommen sei. Die Erzählung ist sagenhaft und gleicht vielen anderen, welche den alten Ursprung untergeschobener Erzeugnisse belegen wollen; sie beweist, dass die Provence der Ort war, von dem aus das Buch sich verbreitete, also auch an dem es entstanden ist. Der Bahir wurde bereits 1245 von Meïr ben Simon aus Narbonne als ketzerisch und gefälscht erklärt. Steinschn. Hebr. Bibliographie Jahrg. XVIII (1878) S. 19, Anm. 1.

[2]) Das Buch heisst „Bahir," weil dieses Wort unter den Anfangsworten, mit denen das Buch beginnt, einen gewissen Klang und vornehmlich eine auf Licht hinweisende Bedeutung hat; dasselbe führt auch den Namen „Midrasch schel R. Nechunja ben Hakana," weil R. Nechunja der erste Namen ist, dessen Ausspruch das Buch eröffnet.

[3]) Landauer im Orient, Litteraturblatt (1845) Jahrg. 6 S. 182 und S. 214; Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala I, S. 72; Graetz, Gesch. der Juden, B. 7, Note 3 Ende, S. 458. Nach Steinschneider, falls seine Voraussetzungen zutreffen, wird der Bahir schon vor 1240 in einem Pentateuchcommentar von Ephraim ben Simson zum ersten Mal citirt, Hebräische Bibliographie 1872 B. XII, S. 116, 1874 B. XIV S. 132. Steinschneider's Hebr. Bibliographie ist überhaupt reich an werthvollen Mittheilungen zur Geschichte der älteren Kabbala.

grösstentheils gespreizt und gesucht, und fördern nur selten die Klarheit des zu veranschaulichenden Gedankens. In schwankenden und verschwommenen Umrissen tauchen die zehn Sephiroth auf, doch werden sie nicht als Sephiroth, sondern als מאמרים (Maamarim), „Kategorien," „Schöpfungsworte," bezeichnet. Der Einfluss des Jezirabuches, sowie der Merkabaschriften macht sich dabei deutlich bemerkbar. *Die Seelenwanderung* wird als selbstverständlich angenommen und vermittelst dieser Annahme die Frage gelöst, warum die Guten so viel Leid erfahren, während die Bösen sich der Gunst des Glücks erfreuen. Die hebräischen Buchstaben, Vocale und Accente, auch viele Ceremonialgesetze werden mystisch ausgedeutet. Zuweilen ist's, als klinge eine Polemik gegen Ansichten des Maimonides durch.[1]) Als ein Grundgedanke des Buches erscheint die Andeutung, dass Gott lange vor der eigentlichen Weltschöpfung einen intelligibelen Stoff hervorgerufen habe, der sich als Ueberfülle von Heil und Segen erwies, das מלא (Male) „die Ueberfülle". Ob aus dem מלא (Male) die חכמה (Chochma) „Weisheit", der die Thora wohl gleichgesetzt wird, hervorgegangen ist, oder ob vielleicht doch beide zu identificiren sind, tritt nicht deutlich genug hervor. Der Plan des Buches scheint darauf angelegt, einzelne Verse aus der Schöpfungsgeschichte der Genesis auszulegen und dabei jede Gelegenheit zu ausgedehnten Digressionen zu benutzen. Das Buch beginnt:

§ 1. Es sagte R. Nechunja ben Hakana: Wenn es an einer Stelle in der heiligen Schrift heisst: „Sieht man auch nicht das Licht, so glänzt es doch am Himmel" (Hiob 37, 21) und dagegen an einer anderen Stelle: „Er macht Finsterniss zu seiner Hülle" (Ps. 18, 12), ferner: „Gewölk und Dunkel ist um ihn her" (Ps. 97, 2), so wird dieser Widerspruch an einer dritten Stelle ausgeglichen: „Auch die Finsterniss ist vor dir nicht finster und die Nacht ist hell wie der Tag, Finsterniss wie Licht ist gleich" (Ps. 139, 12). § 2. Es sagte R. Berechja:[2]) Wenn es heisst: „Und die Erde war wirr und wüst" (1. Mos. 1, 2), so bedeutet „war", dass bereits etwas vorhanden war, und „wirr" bedeutet etwas, das die Menschen verwirrt[3]) und in's Wüste überging, und „wüst" be-

---

[1]) Während Maimonides unter איש den niedersten Engel, den letzten Sphärenintellect versteht, fasst der Bahir איש mit einer gewissen Absichtlichkeit als das Höchste auf, als die obersten Potenzen; ebenso weicht der Bahir in der Erklärung von יצר von Maimonides ab.

[2]) Der Text des Originals ist nach dem Wortlaut in Rekanati's Pentateuchcommentar zu dieser Stelle emendirt.

[3]) Weil es ganz formlos war, und daher völlig undefinirbar ist.

deutet etwas, das reale Existenz hat; „wüst," das heisst „was ist".[1]) § 3. Warum beginnt die Thora mit dem Buchstaben ב (Beth)? Weil Beth derjenige Buchstabe ist, mit dem ברכה (Berachah, Segen) beginnt. Woher wissen wir, dass die Thora Segen genannt wird? Weil es heisst: „Und voll des Segens des Herrn das Meer." (5. Mos. 33, 23.) Mit „Meer" wird die Thora bezeichnet,[2]) denn es heisst: „Sie ist weiter als das Meer" (Hiob 11, 9). Was bedeutet: „Und voll des Segens des Herrn"? Dass überall, wo ein Beth (an der Spitze) steht, es sich um Segen handelt, wie gesagt wird: Bereschith (Im Anfang). Mit ראשית (Anfang) wird die Weisheit bezeichnet, denn es heisst: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn" (Ps. 111, 10). Mit „Weisheit" wird Segen bezeichnet, denn es heisst: „Gott segnete den Salomo" (1. Kön. 5) und dann heisst es: „Und der Herr gab dem Salomo Weisheit". (1. Kön. 5, 9). Es gleicht dies einem Könige, der seine Tochter an seinen Freund verheirathet[3]) und sie ihm ganz zum Geschenk giebt, indem er zu ihm spricht: „Thue mit ihr ganz nach deinem Willen." Woher ist zu entnehmen, dass das Wort ברכה (Segen) mit dem Ausdruck ברך (Berech, Knie) zusammenhängt?[4]) Weil es heisst: „Denn vor dir beugt sich jedes Knie" (Jesaia 45, 23). Segen bedeutet also: Der Ort, vor dem jedes Knie sich beugt. Es gleicht dies denjenigen, die vor dem König erscheinen wollen, und nicht wissen, wo der König ist.[5]) Sie fragen daher zuerst: Wo ist der Palast des Königs? und hernach fragen sie, wo der König ist, denn „vor dir beugt sich jedes Knie," selbst die Himmlischen.

(Bahir S. 1 ff.)

§ 19. Es sagte R. Amorai: Was heisst „Der Ewige ist איש (Mann) des Krieges" (2. Mos. 15, 3)? Darauf sagte ihm R. Rechumai: Du sollst mich eine so einfache Sache nicht fragen;[6]) höre mir zu und ich will dich berathen. Er sagte zu ihm: Es gleicht dies einem Könige, der prächtige Wohnungen hat und jeder einzelnen von

---

[1]) Wörtlich: בהו, „wüst" d. h. (aufgelöst) בו הוא, „in ihm ist." Es ist oben versucht worden, das auch im Hebräischen nicht gerade glückliche Wortspiel im Deutschen nachzuahmen. Der Sinn ist: das ursprünglich Formlose und Unterschiedslose ging in eine wirre, Besonderheiten ansetzende, chaotische Masse über.

[2]) ואין . . . . . אלא ist ein emphatischer Ausdruck, im Talmud und Midrasch oft angewandt, der schlechterdings nichts anderes heissen kann, als: „bedeutet ganz gewiss auch." Mit dieser Phrase wird durch Analogie die specielle Bedeutung, welche ein Wort an einer bestimmten Stelle hat, zur allgemeinen erhoben. — Ich citire hier nach der bei Rom in Wilna 1883 erschienenen, allgemein zugänglichen Ausgabe des Bahir.

[3]) Der fehlerhafte Text unserer Drucke ist von mir nach Codex 209 der Hof- und Staatsbibliothek zu München berichtigt worden; daselbst heisst es hier: למלך שהשיא את בתו לאוהבו ונתנה לו במתנה.

[4]) ומאי משמע דהאי ברכה לשנא דברך הוא.

[5]) In der Handschrift fehlt das störende אנה ביתו an dieser Stelle.

[6]) לא תבעי לי טילתא דפשיטא; ich habe mich bei der ferneren Uebersetzung ganz an den handschriftlichen Codex gehalten. — Im Bahir wird sowohl das Sefer jezira, als auch das Sefer Hechaloth angeführt und benutzt.

ihnen einen besonderen Namen gab, und von ihnen allen war eine schöner wie die andere. Es sagte nun der König: Ich will meinem Sohn die Wohnung geben, deren Namen אל"ף (Alef) ist; auch die ist schön, deren Name יו"ד (Jud) ist, und auch die ist schön, deren Name שי"ן (Schin) ist. Was that er nun? Er vereinigte alle drei zusammen und machte daraus ein Haus. Darauf erwiderte jener: Wie lange willst du dich noch so undeutlich ausdrücken? Er antwortete ihnen: Meine Söhne, (א) Alef ist das Haupt, (י) Jud steht ihm als zweites zunächst, (ש) Schin umfasst die ganze Welt. Wie kann man von (ש) Schin sagen, dass es die ganze Welt umfasst? Weil es der wesentliche Buchstabe in תשובה (Busse) ist.

(Das. S. 6.)

Es ist freilich nur eine Vermuthung, für die denn doch mancherlei spricht, dass Isaak der Blinde der eigentliche Urheber der *Sephirothlehre* ist, indem er die Zahl, die Namen und die speculative Bedeutung der Sephiroth genauer bestimmt haben mag. Seine Theorie ist wohl Anfangs auf starken Widerspruch gestossen, der theils aus theologischen, theils aus philosophischen Bedenken hervorging, denn die uns erhaltenen Schriften der Schüler Isaaks verrathen bei der Begründung der Sephirothlehre ganz deutlich einen polemisch abwehrenden Zug. Als Schüler Isaaks werden ausdrücklich bezeichnet: Esra und Asriel; dazu gehört auch sein Neffe und Enkel des David ben Abraham, Ascher ben David.

Ascher ben David[1]) sucht namentlich den gegen die Zehnzahl der Sephiroth erhobenen Einwurf zurückzuweisen, dass der Talmud die wesentlichsten Attribute Gottes (nach 2. Mos. 35, 6) auf dreizehn bestimmt; in seinem פירוש י"ג מדות (Perusch schelosch essre middoth) erklärt er daher, dass die dreizehn Attribute mit den Sephiroth nicht identisch seien, sondern als Emanationen zweiten Grades, und zwar als Evolutionen der mit אבות „Stammväter" bezeichneten Sephiroth, Chesed, Din und Rachamim angesehen werden müssen.[2])

---

[1]) Ueber Ascher ben David und sein Werk findet man Näheres in Steinschneiders Hebr. Bibliographie Jahrg. VII (1864) S. 68, Jahrg. X (1870) S. 157, besonders Jahrg. XII (1872) S. 79 und S. 113, woselbst kleine Auszüge gegeben werden. Es ist nun merkwürdig, dass bei David ben Ascher, ebenso wie bei Asriel (vgl. Graetz, Gesch. der J. B. VII Note 3 Ende, S. 459) Anklänge und wörtliche Uebereinstimmungen mit dem Bahir sich finden, ohne dass diese Quelle irgendwie angegeben wird.

[2]) Man hat wohl darauf hin das Recht zu schliessen, dass das gefälschte Gutachten des R. Haj an R. Paltai, welches dasselbe Thema, die dreizehn göttlichen Attribute mit den zehn Sephiroth zu harmonisiren, behandelt (vgl. Jellinek, Beiträge zur Geschichte der Kabbala II, S. 11, wo indess an der Echtheit dieses Gutachtens noch nicht gezweifelt wird), eben um diese Zeit fabricirt wurde.

Asriel ben Menachem[1]) wiederum macht den Versuch, die Sephirothlehre streng dialectisch zu begründen. Asriel, ein Spanier, mit dem der andere Schüler Isaaks, Esra, meist zusammengeworfen wird, so dass man zwischen ihren Schriften und Aussprüchen nicht unterscheiden kann, war der rührigste Apostel der neuen mystischen Lehre, er hat eine erfolgreiche Agitation in Wort und Schrift und Reisen entfaltet und starb im hohen Alter 1238. Von seinen Schriften liegen gedruckt vor: 1. Ein Commentar zum Sefer jezira, 2. ein Commentar zum hohen Lied,[2]) 3. פירוש י' ספירות על דרך שאילה ותשובה (Perusch esser sephiroth al derech scheïla uteschuba), „Erklärung der zehn Sephiroth in Frage und Antwort".[3]) In dieser letzteren Schrift wird die Sephirothlehre speculativ entwickelt, aus ihr legen wir hier die folgende Probe vor:

3. Wenn man dann weiter fragt, durch welche Schlussfolgerung willst du beweisen, dass es hierbei Sephiroth giebt, da man ja sagen kann, dass nichts anderes, als der Unendliche hierbei vorhanden ist.

Antwort: Der Unendliche ist eine Vollkommenheit ohne irgend welchen Mangel. Wenn man nun sagt, dass er eine unbegrenzte Kraft habe, nicht aber die Kraft zum Begrenzten, so schreibt man seiner Vollkommenheit einen Mangel zu. Sagt man jedoch, dass das Begrenzte, das zuerst von ihm herrührte, diese Welt war, so hat man, da diese Welt ja der Vollkommenheit[4]) ermangelt, der von ihm herrührenden Kraft einen Mangel zugeschrieben. Weil man nun seiner Vollkommenheit gar keinen Mangel zuschreiben kann, so müssen wir nothwendigerweise sagen, dass er eine Kraft zum Begrenzten habe, welche zugleich unbegrenzt ist. Das Begrenzte, das zuerst von ihm herrührt,[5]) sind die Sephiroth, welche die Kraft zum Vollkommenen und die Kraft zum Mangelhaften bilden. Wenn sie nämlich die Ueberfülle, die aus seiner Vollkommenheit ausströmt, empfangen, sind sie eine vollkommene Kraft, und wenn die Ausströmung für sie ausbleibt, haben sie eine mangelhafte Kraft; sie haben darum die Kraft, in vollkommener und in mangelhafter Art zu wirken. Vollkommenheit und Mangelhaftigkeit begründen den Unterschied zwischen den verschiedenen Dingen. Wenn man nun sagt, dass er sein Wollen allein ohne die Sephiroth auf

---

[1]) Ueber Asriel. vgl. Jellinek, Beiträge u. s. w. II, S. 32.

[2]) Der Commentar zum Sefer jezira, wie zum Hohenlied circulirt in den Druckwerken unter dem Namen des Mose ben Nachman; vgl. Jellinek a. a. O. S. 35, desselben Mose ben Schemtob de Leon, Zusätze S. 46.

[3]) Wir citiren nach dem Neudruck des דרך אמונה, von Goldberg, Berlin 1850. — Der Text ist bei der Uebersetzung nach Codex 221, 2 der Münchener Hof- und Staatsbibl. verbessert worden.

[4]) חסר משלמות.

[5]) והגבול הנמצא.

die Schöpfung der Welt gerichtet habe, so ist hiergegen einzuwenden, dass das Wollen einen Mangel im Wollenden voraussetzt. Sagt man dagegen, dass sein Wollen nicht auf seine Schöpfung gerichtet war, so ist hiergegen einzuwenden, dass demnach die Schöpfung zufälligerweise entstand, kein Ding aber, das zufälligerweise entsteht, hat eine feste Ordnung. Wir sehen ja aber, dass die geschaffenen Dinge einer festen Ordnung folgen, dass sie nach einer solchen Ordnung bestehen, nach einer solchen Ordnung vergehen und nach einer solchen Ordnung werden? Diese Ordnung, nach der sie bestehen und vergehen, wird Sephiroth genannt, denn sie sind die Kraft für alles Daseiende, das in den Begriff der Zahl eingeht. Und weil das Dasein der geschaffenen Dinge durch die Sephiroth vermittelt wird, sind sie von einander verschieden und giebt es in ihnen einen Höhepunkt, einen Tiefpunkt und ein Mittleres, obwohl sie doch alle aus einer Grundwurzel, sie alle aus dem Unendlichen hervorgegangen sind, ausserhalb dessen nichts ist.

4. Wenn man dann weiter fragt: Du hast also bewiesen, dass es hierbei Sephiroth giebt, wie aber willst du beweisen, dass es ihrer zehn sind, welche eine einzige Kraft bilden?

Antwort: Ich habe dich bereits belehrt, dass die Sephiroth das Primäre und das Princip sind für alles, was zum Begrenzten gehört. Alles, was zum Begrenzten gehört, zerfällt in Wesenheit und Ort, denn es giebt keine Wesenheit ohne Ort und keinen Ort ohne die Vermittlung einer Wesenheit. Man kann jedoch einer Wesenheit nicht weniger als eine dreifache Kraft zuerkennen. (Wenn nun diese dreifache Kraft) über die Länge (sich ausbreitet[1]) und ebenso über die Breite und ebenso über die Tiefe, so sind es neun. Weil nun eine Wesenheit nicht bestehen kann ohne einen Ort, und ein Ort nur bestehen kann infolge einer Wesenheit, so kann die Zahl, welche Wesenheit und Ort umspannt, bei weniger als zehn nicht voll sein; darum heisst es „zehn und nicht neun." Und weil wir die Zahl nur auf zehn zu bringen nöthig haben, da hiermit die Wesenheit und der Ort umfasst ist,[2]) heisst es „zehn und nicht eilf." Denn so wie die drei sich zu neun potenziren, ebenso müssten die vier, da der Ort doch als Viertes zu den dreien hinzutritt, sich eigentlich zu sechszehn potenziren. In Wirklichkeit sind es jedoch nur zehn, wenn man darauf hinweist, dass der Ort infolge der Wesenheit existirt, Wesenheit (und Ort[2]) nur eine einzige Kraft darstellen. (Perusch esser sephiroth (Berlin 1850) S. 2a, b.)

---

[1]) ובהתפרש כח שלש באורך. Diese dreifache Kraft ist Höhepunkt, Tiefpunkt und Mittleres, wie im vorigen Paragraphen erläutert worden.

[2]) Diese nothwendige Ergänzung wird im beigedruckten דרך אמונה S. 9a verificirt. Die Citate sind dem Sefer jezira entnommen.

[3]) מקום muss hier durchaus ergänzt werden. Der Sinn der Stelle ist, dass der Ort oder das Raumverhältniss immer nur eine Eins ergiebt, weil er eben nichts weiter ist, als das Umgebende der Wesenheit. Zum Schluss fehlt in unseren Ausgaben ein Passus, welcher auch in der Handschrift und im דרך אמונה (S. 9a) lückenhaft ist. Verschmilzt man die letzteren beiden Texte, so wird sich folgender Passus herstellen lassen: „Man kann dem Einen eben

Erst nachdem die Sephirothlehre bereits feste Gestalt gewonnen und Verbreitung gefunden, stossen wir mit einem Mal auf die *vier sich abstufenden Weltordnungen*, welche gleichsam spiralförmig sich auseinander entwickeln, die Welt der Azila, der Beria, der Jezira und der Assija. Dieses Theorem, welches später in das kabbalistische System eingegliedert wurde, aber niemals so recht organisch hineingewachsen ist, wird anscheinend zum ersten Male in einem kleinen anonymen Schriftchen מסכת אצילות (Massecheth Aziluth), Emanationstractat,[1]) welches wohl der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts angehört, ganz oberflächlich vorgebracht, um die überirdischen Wesen und Erscheinungen zu gruppiren. Die Azilawelt — heisst es dort — ist das Lichtgewand Gottes, dort ist seine Schechina; die Beriawelt ist der Wohnort für die Seelen der Gerechten, dort ist die Schatzkammer des Segens und des Lebens, dort der göttliche Thron und die Hallen aller geistigen und sittlichen Herrlichkeit; die Jezirawelt ist der Aufenthalt der Merkaba-Engel, wie überhaupt der vornehmeren Engelschaaren, an deren Spitze zehn Engelfürsten stehen, welchen wiederum Metatron übergeordnet ist; die Assijawelt ist der Raum für die Geister, welche die Gebete annehmen und welche den menschlichen Willen beaufsichtigen, die menschlichen Handlungen controlliren und Samaël als das Böse bekämpfen, ihnen ist Synadelphon vorgesetzt.

Von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit für die neue Geheimwissenschaft war es, dass eine so bedeutende Persönlichkeit, wie Mose ben Nachman (Nachmanides), geboren gegen 1195, gestorben gegen 1270, der wegen seiner umfassenden Talmudkenntniss und seiner hervorragenden Geistesgaben allgemein anerkannt, einen weitreichenden Einfluss übte, durch die unmittelbare oder mittelbare Einwirkung Asriels ihr zugeführt wurde. Ein selbständiges Werk hat Nachmanides der Kabbala nicht gewidmet, aber er hat ihr in seinem vielgelesenen Pentateuchcommentar erheblichen Vorschub geleistet;

---

nicht weniger als eine dreifache Kraft zuerkennen, diese potenzirt sich zu neun und erhält durch ihr Umgebendes, welches als Viertes zu den dreien hinzutritt, räumliche Existenz, woraus dann die zehnfache Kraft hervorgeht."

[1]) Jellinek, Auswahl kabbalistischer Mystik S. 2, Einleitung S. 2. Der Text ist so corrumpirt, dass man mit dieser Stelle nicht viel machen kann; in derselben ist weder von der Welt der Sephiroth, noch von der irdischen Welt die Rede, was überaus befremdlich ist. Die bisherigen Kabbalisten kennen diesen Begriff der Vierwelt nicht, er scheint also aus einem andern mystischen Kreis herübergenommen zu sein, er klingt überaus stark an die Metatron-Mystik an.

den hierbei herangezogenen kabbalistischen Anschauungen und Deutungen wurde dadurch ein grösserer Leserkreis verschafft, und die Autorität des Erklärers hat zugleich den Talmudisten die Bedenken genommen. In der That mehrte sich ihr Anhang, begeisterte Schwärmer, an denen es nicht fehlte, thaten das Ihre dazu.[1]) Ob auch das ספר התמונה (Sefer hattemuna) zu jener Zeit entstanden sein mag?[2]) Die gewöhnliche Ueberschrift schreibt dieses Buch fälschlich dem Mischnalehrer R. Nechunja ben Hakana oder auch dem R. Ismael zu. Es behandelt die Gestalt jedes einzelnen Buchstaben, zerlegt die complicirteren Buchstabenformen, führt sie auf einfache Formen zurück und bestimmt danach, wie viele und welche Sephiroth zu jedem Buchstaben gehören und unter welchem Gestirn er steht; dieses Spiel wird in drei Abschnitten wiederholt, in den zwei letzteren werden auch die religiösen Begriffe und Gebote hineingezogen.

Ein neues Ferment warf der abenteuernde und unstäte Phantast Abraham Abulafia[3]) in die noch nicht systemreife Geheimlehre. Abraham ben Samuel Abulafia war 1240 in Saragossa geboren, reiste mit zwanzig Jahren nach dem Orient, um den sagenhaften Fluss Sambation und die an seinen Ufern angeblich hausenden zehn altisraelitischen Stämme aufzusuchen. Da kriegerische Wirren indessen Syrien beunruhigten, machte er Kehrt und ging nach Italien, woselbst er sich dem Studium der Philosophie hingab. Von der Philosophie nicht befriedigt, versenkte er sich immer tiefer in mystische Grübelei.

---

[1]) Männer von werbender Kraft waren Isaak ben Jakob Cohen, und sein Bruder Jakob ben Jakob Cohen aus Segovia, beide wahrscheinlich in Soria geboren. Isaak hielt sich meist in der Provence auf, suchte nach mystischen Schriften und hat über die Merkaba und über Dämonen geschrieben. Sein jüngerer vor ihm verstorbener Bruder Jakob, auch Jakob Hechasid genannt, hat eine Mystik des Alphabets verfasst, dem Sefer Hattemuna vergleichbar. Steinschn. H. Bibl. Jahrg. XVII (1877) S. 36, Jahrg. XVIII (1878) S. 18. — Dagegen macht Isaak ben Abraham Ibn Allatif nur den Eindruck eines Halbkabbalisten; seine Schriften sind matt, ohne Originalität und Einwirkung, und wollen auch als philosophisch gelten. Vgl. Steinschn. H. B. Jahrg. XIV (1874) S. 83. — Das dem Mose ben Nachman fälschlich zugeschriebene ס' האמונה והבטחון, welches in diese Zeit gehört, ist populär-kabbalistisch, behandelt in diesem Sinne allgemeine Themata aus Bibel und Talmud, und geht von der Untersuchung aus über das Verhältniss des Glaubens zum Vertrauen (= Hoffnung). Jellinek, Beiträge zur Gesch. d. Kabb. II, S. 40.

[2]) Vgl. Jellinek, Philosophie und Kabbala, Heft 1, S. 43 f. Die Beweise Jellinek's für das Alter des Buches sind nicht stringent, doch spricht der ganze Charakter desselben für eine frühe Zeit.

[3]) Vgl. Jellinek, Beth Hamidrasch, Th. 3, Einleitung S. XL, Philos. und Kabbala, Heft 1, Einleitung S. V ff., Auswahl kabbalistischer Mystik, Einleitung S. 16 ff

Von Italien trieb es ihn wieder nach Spanien zurück, wo er Jünger für seine Lehre warb, darunter den später als kabbalistischen Schriftsteller erfolgreich auftretenden Joseph Gikatilla. Schliesslich suchte er wieder Italien auf und hatte 1280 vor, den Papst Nicolaus III. zu bekehren. Der Papst, der damals in Suriano, etwa eine Tagereise von Rom weilte, erfuhr davon und gab Auftrag, den Schwärmer bei seinem Eintreffen gar nicht vorzulassen, sondern ihn sogleich ausserhalb der Stadt zu verbrennen. Schon war das Holz hierzu in der Nähe des inneren Stadtthores geschichtet, Abulafia liess sich dadurch keineswegs beirren und begab sich am 22. August nach Suriano. „Da wuchs ihm ein zwiefacher Mund," er war glücklich durch das erste äussere Stadtthor gekommen, als ihm gemeldet wurde, dass der Papst plötzlich in der Nacht am Schlag gestorben sei.[1]) Er ward daraufhin zu Rom von den Minoriten gefänglich eingezogen, nach einiger Zeit jedoch wieder entlassen. Zuletzt ging er nach Sicilien und trat daselbst als Prophet und Messias auf, er wurde aber von Salomo ben Adereth zu Barcelona, der angesehensten talmudischen Autorität jener Zeit, mit aller Schärfe zurechtgewiesen und unschädlich gemacht. Abulafia polemisirt gegen die Sephirothlehre, besonders gegen ihre Ueberschätzung, und greift in seiner Theorie auf die deutschen Mystiker, wie Eleasar von Worms, zurück, welche in den Gottesnamen, in dem Versetzen und Auszählen der Buchstaben, in der Deutung der Vocalzeichen die höchste Erkenntniss erblicken, wozu noch Askese und Weltflucht hinzutreten müssen. Er versucht die Kabbala aus ihrer speculativen Tendenz herauszudrängen und sie in eine prophetische, visionäre Richtung hinüberzuleiten, welcher Process sich ja auch allgemach vollzogen hat. Die Sephiroth werden von Abulafia nicht völlig verworfen, er erklärt nur die Beschäftigung mit ihnen als untergeordnet, als eine Vorstufe, in erster Reihe stehe *die Erkenntniss der Gottesnamen* und das zu diesem Zweck sich mannigfaltig gestaltende Spiel mit den Buchstaben, Ziruf (Versetzung der Buchstaben), Themura (Vertauschung der Buchstaben), Notarikon (Behandlung der Buchstaben als akrostichische Wortabkürzung), Gematria (Behandlung der Buchstaben nach ihrem Zahlenwerth). Die ungemein zahlreichen Schriften

[1]) Graetz, Monatsschrift für Gesch und Wissenschaft des Judenthums, Jahrg. 36 (1887) S. 558. Das Erzählte stimmt übrigens mit den historischen Thatsachen betreffs des Papstes und seines Todes überein.

Abulafias schlummern in Handschriftsammlungen, nur wenige Trümmerstücke sind gedruckt.

Ein Bild von dem Stand der kabbalistischen Mystik in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts gewährt das מערכת האלהות (Maarecheth ha-elohuth), welches einem Autor Namens Perez zugeschrieben wird, ohne dass ein hervorragender Autor dieses Namens zu solcher Verfasserschaft sich eignet.[1]) Dieses Buch, von Abulafias Geist noch ganz unberührt, berücksichtigt wohl die Gottesnamen,[2]) sie werden aber von den Sephiroth, deren Namen und Zeichen immer mehr anschwellen, völlig absorbirt; die Sephirothlehre steht im Mittelpunkt und beherrscht die Auslegung und den Gedankengang, welcher auf speculativer Grundlage sich bewegt.[3]) Aber schon Joseph Gikatilla, der derselben Zeit angehörige Schüler Abulafia's, sucht die Entwickelung und Darstellung der Gottesnamen und Engelbezeichnungen auf Grund der Buchstabenmystik in den Vordergrund zu schieben, und bei ihrer Verschmelzung mit der Sephirothlehre die Gottesnamen und die Sephiroth als integrirende Bestandtheile des kabbalistischen Systems zu behandeln.

Joseph ben Abraham Gikatilla,[4]) geboren 1248 zu Medina Celi, war ein überaus fruchtbarer Schriftsteller, dessen Schriften später viel gelesen und sehr geschätzt wurden, namentlich das גנת אגוז (Ginath eggos) und das שערי אורה (Schaare ora). Er hat das Verdienst, wenn es ein solches ist, die wesentlichsten Tendenzen Abulafia's in die Kabbala eingeführt zu haben. Wir geben hier ein Stück aus der Mitte der Einleitung zu dem obengenannten Schaare ora, welches nur eine andere Recension des שערי צדק (Schaare zedek) ist:

---

[1]) Vgl. ראביה ס' von Milsahagi 31, 6 No. 3.

[2]) Die Gottesnamen werden selbst von den Philosophen stets berücksichtigt, um so mehr von den Mystikern. Aber diese Namen werden immer mit einer gewissen Scheu behandelt und für die eigentliche Untersuchung bei Seite gelassen. Erst Abraham Abulafia und sein Schüler Joseph Gikatilla legen jede Scheu ab und stellen die Gottesnamen gleichsam wie ein Schwungrad in den Mechanismus der Kabbala ein.

[3]) Zu nennen ist hier noch Bachja ben Ascher (1291 zu Saragossa), der einen Pentateuchcommentar nach vierfacher Seite ausgearbeitet hat, nach dem einfachen, dem haggadischen, dem philosophischen und dem kabbalistischen Sinn. In der letzteren Beziehung hat er, nach seiner ausdrücklichen Erklärung, sich Mose ben Nachman zum Vorbild genommen; seine Tendenz ist, erbaulich und moralisirend zu wirken.

[4]) Jellinek, Beiträge zur Gesch. d. K. II, S. 57. — Die Kabbalisten lieben es, sich משכילים zu nennen, oder mit einem Wortspiel sich als יודעי חן zu bezeichnen; ח"ן = חכמה נסתרה „geheime Wissenschaft."

Wisse, dass alle heiligen Gottesnamen, welche in der h. Schrift genannt werden, sämmtlich von dem vierbuchstabigen Namen יהוה (Jhwh) abhängig sind. Wirst du dagegen einwenden, dass ja doch der Name אהיה (Ehjeh) der Grund und die Quelle ist, so wisse, dass der vierbuchstabige Name etwa dem Stamm eines Baumes gleicht, während der Name אהיה (Ehjeh) die Wurzel dieses Baumes ist. Von ihm gehen weitere Wurzeln aus und verbreiten sich Zweige nach jeder Richtung hin, und die übrigen heiligen Gottesnamen gleichen sämmtlich den Zweigen und Reisern, welche aus dem Stamm des Baumes hervortreiben, und jeder einzelne von den Zweigen trägt Frucht nach seiner Art. Ausser den bekannten heiligen Gottesnamen, welche (einmal geschrieben) nicht ausgelöscht werden dürfen, giebt es noch eine Menge anderer Denominationen, welche von jeglichem Namen abhängig sind. Welche Denominationen gehören z. B. zu יהוה (Jhwh)? „Ehrfurchtbarer", „der Sünde vergiebt", „der Missethat löscht." Welche Denominationen gehören zu אל (El)? „Der Grosse," „der Barmherzige", „der Gnädige." Welche Denominationen gehören zu אלהים (Elohim)? „Der Mächtige", „der Richter", „der Gerichtsherr". Zu jeder einzelnen dieser Denominationen gehören wieder weitere Beinamen, welche von jeglicher dieser Denominationen abhängig sind, und das sind alle übrigen Worte der heiligen Schrift. Wir finden demnach, dass die ganze heilige Schrift aus Denominationen, und die Denominationen aus Gottesnamen gewebt sind; die heiligen Gottesnamen aber sind sämmtlich von dem Namen יהוה abhängig und vereinigen sich in ihm. Demnach ist die ganze heilige Schrift aus dem Gottesnamen יהוה gewebt, und wird darum „die vollkommene Lehre von יהוה" (Psalm 19, 8) genannt. So du also, wie hieraus zu entnehmen ist, die Bedeutung der heiligen Namen nach ihren Geschlechtern verstehen, und die Denominationen, die jedem einzelnen von ihnen eignen, erkennen wirst, dann wirst du begreifen, dass alles von dem grossen Gottesnamen abhängt, wirst nach Vereinigung mit Ihm dich sehnen und verlangen, und wirst Ihn ehren und fürchten, und alsdann „wirst du die Furcht des יהוה verstehen und die Erkenntniss von אלהים finden" (Sprüche Salomon. 2, 5). Dann wirst du in den Kreis derer eintreten, von denen es heisst: „Ich werde ihn stark machen, denn er kennt meinen Namen" (Psalm 91, 14). Alsdann wirst du verstehen, welche grosse Strafe der zu erleiden hat, welcher den Namen Gottes unnütz ausspricht, geschweige erst derjenige, welcher den Gottesnamen nach seinen Buchstaben hersagt, um wie viel mehr, wer sich seiner bedient.

Bevor ich auf den eigentlichen Gegenstand des Werkes eingehe, habe ich dir folgenden Grundsatz noch vorauszuschicken:

Wisse, dass das wahre Wesen des Schöpfers von keinem Anderen begriffen werden kann. Selbst unter den Schaaren des Himmels giebt es Niemanden, der auch nur seinen Ort kennt, geschweige erst sein ganzes Wesen; du siehst ja, wie die Engel des Himmels sprechen: „Gelobt sei die Herrlichkeit des Herrn von seinem Ort,"[1])

[1]) Das schwierige ממקומו in diesem Verse (Ezechiel 3, 12) wird rabbinisch dahin erklärt, dass das erste präfixive מ auf eine Negation hindeutet. Die

d. h. an welchem Ort er auch immer sein mag. Gilt dies für die Himmlischen, um wie viel mehr erst für die Irdischen. Was bedeutet mithin all das, was wir in der heiligen Schrift lesen, wie „Hand", „Fuss", „Ohr" und „Auge" und dergleichen? Wisse und sei überzeugt, dass alle diese Dinge wohl für Gottes Grösse und Wahrheit sprechen und zeugen, dass aber dennoch kein Geschöpf im Stande ist, die Wesenheit dessen zu erkennen und zu verstehen, was „Hand", „Fuss" und „Ohr" u. dgl. genannt wird. Wenn wir auch im Bild und in der Aehnlichkeit geschaffen sind, so darfst du nicht etwa vermeinen, dass „Auge" in der wirklichen Form eines Auges, oder „Hand" in der wirklichen Form einer Hand gemeint ist, sondern das sind zu innerst und gar tief liegende Dinge betreffs des wahren Daseins Gottes, von denen der Quell und Zustrom für alles Daseiende nach göttlichem Willen ausgeht, nicht aber deckt sich die „Hand" nach ihrer Wesenheit und Gestalt mit der einer (menschlichen) Hand, wie er sagt: „Wem wollt ihr mich verähnlichen, dass ich ihm gleiche!" (Jesaia 40, 25.) Wisse also und verstehe, dass zwischen Gott und uns seitens des Wesens und der Gestalt gar keine Aehnlichkeit bestehe, sondern die Form unserer Glieder ist in der Absicht geschaffen, dass sie für geheimnissvolle himmlische Dinge Zeichen darstellen, welche keine Erkenntniss anders denn als Hinweis erkennen kann. Wenn man z. B. „Ruben ben Jacob" schreibt, so sind doch diese Buchstaben und ihre Form nicht etwa der Ruben ben Jacob selbst, weder seine Form noch seine Gestalt, noch seine Wesenheit, sondern ein Hinweis, dass dieses geschriebene „Ruben ben Jacob" ein Zeichen ist für die bekannte Wesenheit und Gestalt, welche Ruben ben Jacob genannt wird.

Gegen Ende dieses Jahrhunderts scheint auch die Lehre von den *Syzygien* aufgetaucht zu sein, dass nämlich den zehn Sephiroth der obersten Welt, welche die rechte Seite als Princip des Guten darstellen, zehn Keliphoth, „Schalen oder Hülsen" in der untersten Welt als linke Seite und Princip des Bösen gegenübertreten. Vielleicht könnte man derartige Andeutungen schon bei Todros ben Joseph Abulafia (geb. 1234) erkennen, der, ein vornehmer Herr mit litterarischen Neigungen und Fähigkeiten, in seinem אוצר הכבוד (Ozar hakabod) den ersten grösseren Versuch machte, die talmudischen Haggadoth kabbalistisch auszulegen.[1]) Indess reichen die geringen fragmen-

himmlischen Schaaren, welche dieses Lob aussprechen, wissen nicht, ob und an welchem Ort Gott ist, darum sagen sie מקומו, „wo auch immer der Ort sei, an dem er sich befinde."

[1]) Vorher hatte er schon ein anderes, bisher ungedrucktes Werk שער הרזים geschrieben, eine kabbalistische Erläuterung des 19. Psalm. Die Einleitung sagt in schön gereimten Worten, dass ein sehr guter Freund ihm sein kabbalistisches Buch geschickt habe, trotz seiner grossen Freundschaft für den Verfasser habe er gar lange nicht darauf antworten können, denn seit ihrer Trennung von einander seien unsagbare Leiden über ihn hereingebrochen;

tarischen Reste, welche wir von dieser immer mehr anwachsenden Litteratur gedruckt besitzen, nicht aus, um den Entwickelungsgang klar verfolgen zu können. Selbst von den zahlreichen Schriften des Mose de Leon, der sicherlich einen belangvollen Einfluss auf die mystische Strömung jener Zeit geübt hat, ist nur eine einzige durch den Druck zugänglich gemacht worden, nämlich ספר הנפש החכמה (Sefer nefesch hechachama), oder auch ספר המשקל (Sefer hamischkal) genannt.

Mose ben Schem tob de Leon[1]) (geb. in Leon um 1250, gest. in Arevalo 1305) lebte an verschiedenen Orten Spaniens, in Guadalaxara, Viverro, in Valladolid und wohnte zuletzt in Avila. Seinem Geist fehlte die Klarheit und Schärfe, aber er verfügte über eine ungemein gewandte Feder, er verstand die Kunst, die ihm wohl Natur war, mit glänzenden Worten, welche zwischen tönenden Phrasen und gewichtigen Formeln in anscheinend bedeutsamen Wendungen dahinströmen, den Leser wohl zur Aufmerksamkeit, aber nicht zu wirklicher Klarheit zu bringen. Er besass eine umfassende Kenntniss der gesammten mystischen Litteratur, und gross war seine Fertigkeit, die entlegensten Schriftstellen durch ein analoges oder gleichklingendes Wort zu irgend einem einheitlichen Gedanken zusammenzuspannen, an den disparatesten Dingen die Aehnlichkeiten aufzufinden und ihnen, indem er sie gegeneinander schlug, sprühende Funken zu entlocken. Er hängt mit dem Buch, das die Entwickelung der Kabbala abschliesst, mit dem Sohar, schon äusserlich so eng zusammen, — durch seine Hand ist es in die Oeffentlichkeit gekommen, — dass seine Betheiligung an der Urheberschaft dieses Buches unbestreitbar ist. Wie weit seine Theilnahme dabei reicht, lässt sich vorläufig nicht ermitteln; wahrscheinlich rührt das ganze Werk von ihm her; jedenfalls ist der überwiegend grösste und wesentlichste Theil seiner Autorschaft zuzurechnen. Obschon der Sohar bereits vor Schluss jenes Jahrhunderts an's Licht

---

sein Streben, in die Geheimlehre einzudringen und von des Freundes grosser Weisheit zu lernen, sei feurig geblieben; dieser Freund und Kabbalist hat „Mose" geheissen (ורק אך בטשה הוא הבטחון השלם משום לאו דלא תוכל להתעלם), ihm widmet er als Antwort das Buch. Wer dieser Mose gewesen, vermag ich nicht zu bestimmen (Mose ben Salomo ben Simon aus Burgos scheint mir zu jung, um hierbei an ihn zu denken), er wird von Todros als ein „göttlicher, heiliger Mann" bezeichnet (dass „Mose" hier etwa soviel bedeuten sollte, wie „Lehre des Mose," scheint mir ein zu schaler Gedanke und der Ausdrucksweise nicht zu entsprechen).

[1]) Jellinek, Mose ben Schem Tob de Leon und sein Verhältniss zum Sohar.

getreten ist, so wurde er doch erst später bekannt und wirksam, so dass er in Wirklichkeit und Wirksamkeit durchaus dem nächsten Jahrhundert angehört.

Der Sohar, der Abschluss der Kabbala.

(14. und 15. Jahrhundert.)

Im Sohar[1]) hat die von Isaak dem Blinden ausgegangene mystische Gedankenbewegung ihre Vollendung oder vielmehr ihren Abschluss erreicht. Sämmtliche Lehrbegriffe, wie sie im Laufe eines Jahrhunderts allmälich hervorgetreten sind, werden hier zum ersten Mal zusammengefasst, nicht etwa, dass sie in logischer Entwickelung systematisch zusammengeschlossen werden, sondern sie werden als ein System von Erkenntnissen hingenommen, vermöge deren man die Fragen des Menschenlebens, die Räthsel der übersinnlichen Welt, das Innerste der Thora, die letzten Gründe ihrer Gebote, alle Geheimnisse des Glaubens durchdringen könne. Der Sohar ist jedoch weit mehr als ein vollständiges Lehrbuch der kabbalistischen Theorie, er ist das kanonische Buch der kabbalistischen Mystik geworden. Solche Autorität hat das Buch theilweise dadurch erlangt, dass es den Eindruck eines mystischen Midraschwerkes aus alter Zeit erregt und seine Lehren auf R. Simeon ben Jochaï, einen berühmten Mischnalehrer des 2. Jahrhunderts, als ihren Urheber zurückführt. In dieser Hinsicht muss der Sohar als eine Fälschung erklärt werden;[2]) es steht über jeden Zweifel fest, dass Derartiges weder von R. Simeon ben Jochaï, noch von einem anderen Mischnalehrer herrühren kann, auch die Zeit, in der die Schrift entstanden ist, kann gar nicht in Frage kommen. Trotzdem bleibt der Sohar ein sehr merkwürdiges, geradezu grossartiges Litteraturwerk. Im chaldäischen Vulgärdialect geschrieben, lehnt es seine Ausführungen in

---

[1]) Ueber den Sohar ist zu vergleichen: Graetz, Gesch. der Jud. B. VII Note 12, S. 487 ff.; D. H. Joël, die Religionsphilosophie des Sohar; Zeitschrift Ben-Chananja: Ignatz Stern, Versuch einer umständlichen Analyse des Sohar Jahrg. I (1858) S. 266 ff., Jahrg. II (1859) S. 16 ff., Jahrg. III, IV ff.; ס׳ ראביה von Milsahagi S. 19b cap. 19.

[2]) Vgl. Jellinek, Mose ben Schem Tob de Leon, S. 37 ff., Beiträge zur Geschichte der Kabbala II, S. 71. (Die daselbst aufgeworfenen Fragen wirken geradezu überzeugend) ff. — Graetz hat a. a. O. das ganze Material zusammengestellt und bereichert.

Form eines alten Midrasch als Erklärungen an die Perikopen des Pentateuch an, versteht es, rabbinische Gedanken und Aussprüche mit kabbalistischen Vorstellungen zu verschmelzen; es verwerthet nicht blos alle bisherigen kabbalistischen Begriffe, es zieht auch sämmtliche Schriften der älteren Mystik heran, um sie seinen Auslegungen dienstbar zu machen. An neuen Ideen und umfassenden Gesichtspunkten ist es überaus arm, aber es wirkt durch die Kraft seiner gewaltigen, oft grotesken Phantasie, es blendet durch den Schwung übersinnlicher Veranschaulichungen, es fesselt durch kühne und seltsame Bilder, durch volltönende, räthselhafte und wunderliche Worte, deren meist dürftiger Inhalt in Folge des chaldäischen Idioms den Anschein einer besonderen Wucht erweckt. Die Darstellung schreitet wie mit langer Gewandschleppe daher, häufig indess mehr breitspurig als gerade feierlich, und deutet mit vornehmer Gebärde auf die änigmatischen Beziehungspuncte hin. Wort und Zusammenhang sind in Nebel gehüllt. Es wird schon schwer, die Bedeutung der verschleierten, vieldeutigen Ausdrücke zu fixiren; noch schwieriger, die Beziehung zu dem Bibelwort, an welches fast immer angeknüpft wird, in dem springenden Puncte zu enträthseln; am schwierigsten, den sich daraus ergebenden Gedanken in seinem ganzen Zusammenhang herauszufinden. In der Freude über die glückliche Lösung verliert man schliesslich den Werthmesser für die Schätzung des mühsam herausgeschälten Gedankens, wiewohl man überdies selten zur absoluten Gewissheit darüber gelangt, ob die Entzifferung auch im Einzelnen überall das Richtige getroffen hat.

Der eigentliche Sohar,[1]) der als midraschartige Auslegung des Pentateuchs sich giebt, enthält auch noch andersartige, selbstständige Stücke, an verschiedenen Stellen zerstreut, grösseren

[1]) Der Sohar pflegt noch den Namen מדרשו של ר' שמעון בן יוחאי (Midrascho schel R. Simeon ben Jochaï) zu führen, weil eben R. Simeon ben Jochaï als Verfasser galt; ausserdem wird er von Manchen מדרש יהי אור (Midrasch jehi or) genannt. Der letzte Namen mag wohl auf einem Irrthum beruhen. Jedenfalls pflegte man midraschartige Werke, welche keinen bestimmt überkommenen Namen hatten, nach dem Bibelvers zu benennen, mit dem das Werk begann. In der Redaction von Cremona steht in der That der Vers יהי אור nicht weit vom Anfang des Buches. Wahrscheinlich rührt der am meisten übliche Namen „Sohar" davon her; nach der Redaction von Cremona ist der erste Bibelvers des Buches: והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע (Daniel 12, 3). זהר (Sohar) ist nicht nur ein klangvolles Wort, welches zugleich auf Licht hinweist, sondern es wird noch überdies an derselben Stelle stark urgirt und bildet den herausgehobenen Mittelpunct der Ausführung, welche den Vers erklärt.

und kleineren Umfangs. Die wichtigsten von ihnen sind: 1. ספרא דצניעותא (Sifra Dizniutha), „Das Buch des Mysteriums," welches wohl mit Recht als die älteste Schrift des Soharkreises angesehen wird; 2. אדרא רבא (Idra rabba), „Grosse Versammlung" und אדרא זוטא (Idra suta), „Kleine Versammlung"; 3. רעיא מהימנא (Raaja mehemna), „Der treue Hirt," welches, von weit jüngerem Ursprung, erst viel später hinzugekommen sein mag. Diese Stücke sind wohl dem Sohar geistig verwandt, haben aber keinen organischen Zusammenhang mit ihm; dass sie zwischen den Zeilen seines Textes mitlaufen, ist vielleicht nur den ersten Editoren auf Rechnung zu setzen, welche mit der Einordnung mancher dieser Abschnitte in's Gedränge kamen und daher in ihrer Unterbringung von einander abweichen. Der Sohar wurde zum ersten Mal 1558 zu Cremona in Folio gedruckt; diese Edition beginnt mit בריש הורמנותא דמלכא, woran sich der Stichvers: והמשכילים יזהירו כזהר הרקיע unmittelbar anschliesst; sie hat beispielsweise das ספרא דצניעותא als Nebenstück in der Genesis fol. 76 (gegen Schluss von 1. Mos. 1,1) untergebracht. Zu gleicher Zeit 1558—1560 wurde auch in Mantua der Sohar in Quart gedruckt. Derselbe beginnt merkwürdigerweise mit einer Einleitung: ר' חזקיה פתח כתיב וכ', d. h. die Herausgeber haben Stücke, die ihnen in den Rahmen eines der Wochenabschnitte sich nicht einzupassen schienen, an den Anfang des Werkes placirt und sie als Einleitung bezeichnet; das ספרא דצניעותא haben sie in Exodus zum Schluss der Perikope תרומה (2. Mos. 27,19) eingereiht. Die letztere Ausgabe wurde wahrscheinlich wegen ihrer Handlichkeit von den Amsterdamer Pressen wiederholt aufgelegt, es sind dabei selbst deren Seitenzahlen beibehalten worden. Dadurch gewann die Redaction von Mantua allgemeine Verbreitung, so dass sich sämmtliche heute cursirenden Texte ihr angeschlossen haben, obschon die Redaction von Cremona der ursprünglichen Anordnung näher zu kommen scheint.[1])

Die Sephirothlehre wird im Sohar wie ein dogmatischer Grundsatz behandelt, sie wird nur selten eingehender erklärt,

[1]) Eine kritische Ausgabe des Sohar muss die Redaction von Cremona zu Grunde legen. Die Textgestalt des Sohar lässt trotz der Emendationen von Isaak Lurja u. A. noch sehr viel zu wünschen Das handschriftliche Material, wie auch die Citate älterer Schriftsteller sind bisher noch nicht benutzt und verglichen worden; es wurden immer nur die alten Drucke wieder überdruckt. Dabei fehlt es im Sohar nicht an vielen Interpolationen und selbst grösseren Einschiebungen.

jedoch allenthalben als selbstverständlich vorausgesetzt. Die Seelenwanderung wird ausgiebig verwendet; ebenso die Theorie von den vier absteigenden Welten, nur dass die erste und höchste Welt noch nicht den Namen Olam haazila, sondern nur Olam hasephiroth „die Welt der Sephiroth“ führt. Mit den Gottesnamen, Buchstaben und Lesezeichen wird eifrigst operirt. Nachdrücklich hervorgehoben wird die Lehre von den Syzygien, oder richtiger von den Gegensätzen, welche ihrer Vereinigung zustreben. Die Polarität und ihre Indifferenz, oder vielmehr ihre Synthese, und die hieraus sich ergebende Dreiheit spielen eine bemerkenswerthe Rolle. Den Sephiroth des Guten in der oberen Welt stehen gleiche Mächte des Bösen „die Schalen“ in der untersten Welt gegenüber, ihre Versöhnung vollzieht sich durch den Menschen. Da der Sohar alles gerne unter anthropologischem Bild und Licht erscheinen lässt, so überträgt er den menschlichen Geschlechtsunterschied und Vereinigungstrieb auf sämmtliche Beziehungen, auch auf die der höchsten Welt. Es waltet also überall im Himmel und auf Erden ein männliches, ein weibliches und ein vermittelndes Princip. Das männliche Princip ist schöpferisch, erscheint hauptsächlich in der Sephira חסד und bedeutet Gnade und Güte; es heisst אבא „Vater,“ wohl auch אריך אנפין, „der Langmüthige,“ seine Farbe ist weiss und sein Zeichen das י (Jod) im Gottesnamen Jhwh. Es liegt allen drei Sephiroth der rechten Seite zu Grunde. Das weibliche Princip ist aus dem männlichen hervorgegangen und verhält sich empfangend, es erscheint hauptsächlich in der Sephira דין, bedeutet strenges Recht, Gericht, Zorn und wirkt läuternd und heiligend; es heisst אמא, „Mutter,“ auch wohl זעיר אנפין, „der Kurzmüthige, zum Zorn Geneigte,“ seine Farbe ist roth und sein Zeichen das ה (He) im Gottesnamen Jhwh. Es liegt den drei Sephiroth der linken Seite zu Grunde. Aus Beiden geht der Sohn hervor, es erscheint hauptsächlich in der Sephira תפארת, bedeutet Barmherzigkeit und wirkt errettend und erhaltend; es heisst עמודא דאמצעיתא „die mittlere Säule,“ seine Farbe ist grün, doch auch blau und gelb, sein Zeichen ist das ו (Waw) im Gottesnamen Jhwh. Es liegt den drei mittleren Sephiroth zu Grunde. Ueber allen Sephiroth schwebt, als ihre höchste Spitze, die Sephira כתר, welche als סבא קדישא oder עתיקא קדישא, „der heilige Alte,“ oder עתיק יומין, „der Alte der Tage,“ oder רישא חוורא, „das weisse Haupt,“ oder auch אריך אנפין, „der Langmüthige“

bezeichnet wird.[1]) Die Vorliebe und überaus schwankende Unbestimmtheit, mit der diese Theorie vorgetragen wird, lässt vermuthen, dass sie jünger als die anderen Lehrbegriffe ist und ihre Ausbildung vielleicht gar von dem Verfasser des Sohar selbst herrührt.[2]) Christliche Anklänge lassen sich hierbei gar nicht verkennen.

Zu dem Kreis der Soharschriften gehören noch: 1. die תקוני זהר, Erklärungen und Nachträge zum Sohar, 2. der זהר חדש, enthaltend den סתרי תורה, מדרש הנעלם, kabbalistische Fragmente zum Hohenlied, zum Buche Ruth und sonstige Supplemente. Manche Stücke in dem ersteren Werk, und die meisten in dem letzteren gehören einer jüngeren Zeit an, wie überhaupt der Styl und die Weise des Sohar zur Nachbildung gereizt und allerlei täuschend ähnliche Imitationen hervorgerufen hat.

Die Einleitung zum Sohar wird von folgendem Stück in den umlaufenden Ausgaben eröffnet:

R. Chiskija begann: Es heisst[3]): „Wie die Rose zwischen den Dornen" (Hoheslied 2, 2). Was (bedeutet) die Rose? Die Gemeinde Israels. Wie an der Rose, die zwischen Dornen[4]) sich befindet, Roth und Weiss erscheinen, ebenso erscheinen an der Gemeinde Israels strenges Recht und barmherzige Liebe. Wie die Rose dreizehn Blätter hat, so hat auch die Gemeinde Israels dreizehn Attribute (göttlicher) Barmherzigkeit,[5]) welche sie von allen Seiten umgeben; ebenso hat Elohim an dieser Stelle, sobald er genannt wird, dreizehn Worte[6]) hervorgebracht, um die Gemeinde Israels

---

[1]) Diese Termini werden nicht etwa fest und bestimmt angewendet, vielmehr herrscht bei ihrer Anwendung Willkür und Unklarheit. Die männlichen Termini, wie אבא, עתיק, אריך אנפין u. s. w. dienen zuweilen zur Bezeichnung Gottes, des אין סוף, oft auch zur Bezeichnung der Gesammtgruppe der Sephiroth; die weiblichen wiederum zur Bezeichnung der שכינתא und מלכות. Freilich muss dabei festgehalten werden, dass Gott selbst ausserhalb jeglicher Erkenntniss und jeder Bezeichnung liegt; jede Bezeichnung, welche die ahnende Erkenntniss nur leise anzudeuten versucht, gilt eigentlich schon der ersten Sephira כתר.

[2]) Bereits Joseph Gikatilla hat ein männliches und weibliches Element, Vater und Mutter, unterschieden. Jedoch sind diese Bezeichnungen bei ihm mehr Metaphern, als wirkliche Principien. Erst im Sohar werden sie systematisch als Principien gebraucht.

[3]) Eine Wiederholung von Einleitungsphrasen wie hier von פתח und כתיב findet sich in keinem alten Midraschwerk, auf פתח muss stets unmittelbar der zu behandelnde Bibelvers folgen.

[4]) Die Dornen sind die Allegorie für Leiden und Verfolgungen.

[5]) Es sind dies die dreizehn Middoth, Gottesnamen nach 2. Mos. 34, 6. 7, auf deren Anrufung die Erhörung des Gebetes nicht ausbleiben soll. Rosch haschana 17b.

[6]) In den drei ersten Versen der Genesis kommt אלהים dreimal vor; vom אלהים im 1. Vers bis zum אלהים im 2. Vers befinden sich dreizehn Worte,

zu umgeben und sie zu schützen, und erst hernach wird er wieder genannt. Warum wird er wieder genannt? Um die fünf starken (Kelch-)Blätter hervorzubringen, welche die Rose umgeben, und diese fünf werden „Heilsgnaden" genannt, und sind die fünf Thore.[1]) Auf dies Geheimniss deutet das Schriftwort hin: „Den Becher der Heilsgnaden erhebe ich" (Ps. 116, 13). Das ist der Becher, über den der Segen gesprochen wird. Der Becher, über den der Segen gesprochen wird, muss auf fünf Fingern und nicht mehr ruhen, wie die Rose, die auf fünf starken Blättern aufsitzt, dem Bilde der fünf Finger; diese Rose (bedeutet) den Becher,[2]) über den der Segen gesprochen wird. — Vom zweiten Elohim bis zum dritten Elohim sind fünf Worte, von da an und weiter ist das Licht geschaffen und verwahrt worden[3]) und eingeschlossen in den Bund,[4]) der auf die Rose gekommen ist und in ihr Samen hervorgebracht hat, und er wird genannt „Baum, der Frucht trägt, in der sein Samen ist." Und dieser Same besteht gerade durch das Bundeszeichen. Und wie die Form des Bundes in 42 Paarungen[5]) dieses Samens ausgesät wurde, ebenso ist der eingezeichnete, unaussprechliche Gottesname in den 42 Buchstaben bei der Schöpfungsgeschichte[6]) ausgesät worden. Sohar I, 1a.

---

vom אלהים des 2. Verses bis zum אלהים des 3. Verses, in welchem von der Schöpfung des Lichtes die Rede ist, liegen fünf Worte zwischen inne. Dieses Zahlenverhältniss wird ausgedeutet.

[1]) Durch fünf Thore steigt das erhörte Gebet zu Gott auf und das Heil auf Israel nieder; es sind dies die fünf Buchstaben, welche den Namen אלהים bilden.

[2]) Der Becher würde also ebenfalls ein Symbol für Israel sein, aber für das erlöste Israel.

[3]) Dies bezieht sich auf den haggadischen Satz, dass das Urlicht, welches Gott am ersten Tage geschaffen, so blendende Intensivität besessen, dass es für die Welt sich nicht eignete und von Gott für die Erlösungszukunft verwahrt wurde, um es alsdann den Gerechten zu Theil werden zu lassen. Vgl. Bereschith rabba, Parsch. 3 und 11.

[4]) Der Bund der Circumcision ist damit gemeint.

[5]) Die zweiundvierzig Paarungen vermag ich nicht zu erklären. Die zweiundvierzig Buchstaben in der Schöpfungsgeschichte sind die Buchstaben des ersten Verses בראשית u. s. w. bis zum ב im Worte ובהו des zweiten Verses; mit בהו, „dem Chaos" wird die Schöpfung der World sichtbar und erkennbar.

[6]) Man sieht unzweifelhaft, dass dieses ganze Stück sich an 1. Mos. 1, 1 anlehnt; es fehlt daher eigentlich zum Schluss der Stichvers ב׳ה׳ד׳ בראשית ברא וכ׳, denn das ganze Stück giebt sich als eine Pethicha, welche neben dem Textvers noch einen Stichvers aufweisen muss. — Uebrigens kann unter „dem Bund, der auf die Rose gekommen ist u. s. w." auch der Bund verstanden werden, den Gott nach Rosch haschana 17b mit Israel geschlossen, dass bei Anrufung Gottes mit den dreizehn Middoth das Gebet erhört werde. Statt: „Und dieser Same besteht gerade durch das Bundeszeichen (באות ברית)," müsste es dann heissen: „Und dieser Same besteht gerade durch jenen Bund" (באותו ברית wie es in den Amsterdamer Ausgaben als Text sich findet) und hat den Sinn: Israel erhält sich dadurch, dass es Gott mit den dreizehn Middoth anruft und in der höchsten Noth hiemit stets Erhörung und Rettung erlangt.

Lob des R. Simeon ben Jochai.

R. Chija warf sich langhin auf die Erde, küsste den Staub und weinte und sprach: Staub! Staub! wie bist du von hartem Nacken, wie bist du so rücksichtslos, denn alle Lust der Augen schlingst du ein, alle Lichtsäulen der Welt verzehrst und zerreibst du! Wie kennst du keine Rücksicht! Das heilige Licht, welches die Welt erleuchtet hat, einen mächtigen hochstehenden Herrscher, dessen Verdienst die Welt erhält, hast du in dir eingeschlungen. R. Simeon, Glanz des Lichtes, Glanz für die Welt, du bist vom Staub verschlungen und leitest immer noch die Welt. Er hielt einen Augenblick an und sprach: Staub! Staub! überhebe dich nicht, denn die Säulen der Welt werden nicht an dich ausgeliefert, ein R. Simeon wird von dir nicht hinabgeschlungen.

Sohar I, 4a.

R. Pinchas war zum Besuch bei R. Rechumai am Gestade des Genezarethsees. Es war dies ein grosser Mann, hochbetagt und seine Augen vermochten nicht mehr zu sehen. Er sagte zu R. Pinchas: Wahrlich, ich habe vernommen, dass unser College Jochaï die Perle (eines Edelsteins)[1]) besitzt, ich habe das Licht dieser Perle betrachtet, es strahlt mit einem Glanz, wie die heisseste Sonne und erleuchtet die ganze Welt, und dieses Licht steht zwischen Himmel und Erde und erleuchtet die ganze Welt, bis der Alte der Tage kommt und sich zu Gericht setzt, wie es seiner Zeit sein wird; dieses Licht ist völlig in dein Haus[2]) eingegangen, und von dem Licht, das in deinem Hause enthalten, wird ein schmaler, kleiner Lichtstreif[3]) ausgehen, nach aussen dringen und die ganze Welt erleuchten, — glücklich dein Loos! Eile hinaus, mein Sohn! eile hinaus und begieb dich zu jener Perle, welche die Welt erleuchtet, denn diese Stunde ist uns günstig. Jener eilte von ihm hinweg, und schickte sich an, ein gerade vorhandenes Schiff zu besteigen, auf welchem zwei Männer waren. Da sah er zwei Vögel, die herzukamen und über das Meer heranflogen. Er rief sie an und sagte: Vögel, Vögel, die ihr über das Meer heranfliegt! habt ihr den Ort gesehen, an welchem der Sohn des Jochaï weilt? Da hielten sie eine Weile an, er sagte: Vögel, Vögel, gehet und bringet mir Antwort. Darauf flogen sie fort. Alsdann fuhren jene über das Meer und gingen auseinander. Als er ausstieg, siehe da kamen die Vögel heran und in dem Schnabel des einen von ihnen war ein Täfelchen, darauf geschrieben stand: Der Sohn des Jochaï und R. Eleasar, sein Sohn, haben die Höhle verlassen. Er begab sich zu ihm und fand ihn arg mitgenommen und seinen Körper voll von Ausschlag. Er weinte über ihn und sagte: Wehe, dass ich dich in solchem Zustand erblicke. Der aber antwortete: Glücklich mein Loos, dass du mich in solchem Zustand erblickst, denn sähest du mich nicht,

---

[1]) „Edelstein", אבן טבא, ist wohl eine Interpolation; als eine Randerklärung von מרגלית, „Perle" mag es schliesslich in den Text gekommen sein.

[2]) R. Pinchas war der Schwiegervater des R. Simeon ben Jochaï.

[3]) Der Sohn des R. Simeon ben Jochaï, Eleasar.

wie ich jetzt bin, so wäre ich nicht das geworden, was ich jetzt bin.[1]) Das. S. 11a.

Der eigentliche Sohar beginnt mit folgendem, überaus dunkelem Stück:

Am Anfang hat der Wille des Königs Formen in den oberen Lichtkreis gezeichnet, blendende Lohe[2]) löste sich los im Allerverborgensten aus dem Geheimniss des Unendlichen, wie ein Knötchen auf unterschiedsloser Masse, wie eingelassen in einen Ring, nicht weiss und nicht schwarz, nicht roth und nicht grün, überhaupt ohne jegliche Farbe. Als sie fadenartig sich ausdehnte, erzeugte sie Farben, um in sich zu leuchten. Innerhalb der Lohe löste sich ein Strahl,[3]) von dem die Farben ihr Spiel empfingen, nach unten los, verborgen im Verborgensten aus dem Geheimniss des Unendlichen; fast durchbrach er, ganz und gar unerkennbar, seinen Luftkreis, so dass infolge der Gewalt des Durchbruchs ein verborgener höchster Punkt aufleuchtete. Hinter diesem Punkt ist jede Erkenntniss ausgeschlossen, und deshalb wird er ראשית (Anfang) genannt, das erste Urwort des All.[4]) Das. S. 15a.

Von den Kreuzzügen.

R. Jose und R. Chija gingen zusammen des Weges. Da sagte R. Jose zu R. Chija: warum schweigst du? Der Weg kann doch

---

[1]) Anspielung auf eine Aeusserung des Nachum von Gimso: אוי לי אם לא ראיתוני בכך (Taanith 21a). — Dieses Stück giebt auch Knorr von Rosenroth in seiner Kabbala denudata, Th. II, S. 2; jedoch leidet seine Uebersetzung an Missverständnissen.

[2]) בוצינא דקרדינותא, wörtl. „das intensivste Licht." קרדינותא ist schwer zu erklären und ungewöhnlich; um die ungewöhnliche Phrase nachzubilden, habe ich statt „Licht" Lohe übersetzt, zumal der Sohar sehr viele Ausdrücke für „Licht" zur Verfügung hat und dadurch leicht Missverständnisse hervorgerufen werden können. Der Sinn ist ja vollständig klar.

[3]) Wörtlich: „eine Quelle, von der die Besonderheiten gefärbt wurden."

[4]) Die Rabbinen bezeichnen ראשית als das erste von den zehn göttlichen Worten, durch welche nach Pirke Aboth (cap. 5) die Welt geschaffen wurde. — Die blendende Lohe, die sich im Allerverborgensten loslöst, ist die erste Sephira כתר; sie leuchtet nur in sich, ist für jede menschliche Intelligenz unzugänglich und unerreichbar. Der zweite Strahl, der im Verborgensten sich loslöst, der mit Mühe und Noth und nur unvollständig den Bann des Unbegrenzten durchbricht, ist die zweite Sephira חכמה; er erzeugt Besonderheiten und Farben, ist in einem schwachen Punkt für die menschliche Erkenntniss wahrnehmbar, und mit ihm beginnt die Schöpfung der Welt. חכמה und ראשית, welche schon im Midrasch gleichgesetzt werden, bilden in dem Sohar und der Kabbala fast identische Begriffe. — Ich stelle die Uebersetzung dieser schwierigen Stelle von Joel (Religionsphilosophie des Sohar S. 313) zur Vergleichung her: „Im Anfang, als der König seinen freien Willen kund geben wollte, grub er Formen in die erhabene Klarheit (die Krone) ein; aus diesem tiefverborgenen Anfange ging dann ein strahlend Licht durch die geheime Kraft des En-Sof hervor. Alles ist mit dieser Substanz verbunden, welche den ersten Ring in der Kette (der Schöpfung) bildet. Sie (die Krone) ist weder weiss noch schwarz, weder rot noch grün, überhaupt ganz farblos. Als Gott ihr aber eine Ausdehnung zumaass (ertheilte), liess er dieses Licht in die verschiedensten Farben spielen und sich nach unten verbreiten. Die Ausströmung aus dieser Substanz ward also durch die innere geheime Kraft (Mitwirkung) des En-Sof bewirkt."

nicht besser gestaltet werden als durch Gespräche aus der Thora. R. Chija seufzte und weinte, begann und sagte: „Sara war unfruchtbar, es war ihr kein Kind“ (1. Mos. 11, 30), wehe über jene Zeit! R. Jose entgegnete ihm: Warum denn? sie hat ja später geboren und es ward ihr ein Sohn heiligen Stammes. Er aber sagte zu ihm: So verstehst du es und ich verstehe es anders, ich habe nämlich aus dem Munde des R. Simeon ein Wort gehört und deswegen weine ich. — Darauf jener: Was denn? — Er sagte: Wehe über jene Zeit! weil es mit der Sara sich hinzog, heisst es: „Sara sprach zu Abram: . . . komme doch zu deiner Magd u. s. w.“ (1. Mos. 16, 2); darum war die Stunde für Hagar günstig, dass sie ihre Herrin Sara verdrängte und von Abraham einen Sohn bekam. Abraham aber sprach: „Möchte doch Ismael vor dir leben bleiben“ (das. 17, 11), und wiewohl ihm Gott die Heilsbotschaft von Isaak kündete, hing doch Abraham so sehr an Ismael, dass Gott ihm antwortete: „Betreff Ismaels habe ich dich gehört.“ Hernach wurde er (Ismael) circumcisirt und trat in den heiligen Bund ein, bevor noch Isaak zur Welt gekommen war. Nun komm und sieh! 400 Jahre steht dieser Schutzgeist der Kinder Ismaels, bittet vor Gott und spricht: Wer das Bundeszeichen an sich trägt, hat der Antheil an deinem Namen? Darauf Gott: Allerdings! Darauf jener: Ismael trägt doch das Bundeszeichen an sich; ja noch mehr, er hat es im Alter von 13 Jahren erhalten, warum hat er nun nicht Antheil an dir wie Isaak? Darauf sagte Gott: dieser hat das Bundeszeichen genau nach der Vorschrift und Ordnung erhalten, jener nicht so; ferner: Diese vereinigen sich mit mir, wie sich's gebührt, zu acht Tagen, jene bleiben von mir gar viele Tage entfernt. Darauf sagte jener: Trotz alledem, da er doch das Bundeszeichen an sich trägt, soll ihm nicht um deswillen ein guter Lohn zu Theil werden! — Wehe über jene Zeit, da Ismael in der Welt geboren wurde und das Bundeszeichen erhielt! Was that Gott? Er entzog den Kindern Ismaels die himmlische Vereinigung (mit Ihm) und gab ihnen ein irdisch Theil am heiligen Land, um der Circumcision willen, die an ihnen ist. Die Kinder Ismaels sind dazu bestimmt, das heilige Land zu beherrschen, wenn es ganz und gar leer sein wird, lange Zeiten hindurch, wie ja auch ihre Circumcision in tugendleerem Zustande und unvollständig stattfindet; und sie werden die Kinder Israels aufhalten, an ihren Platz zurückzukehren, bis jenes Verdienst der Kinder Ismaels erschöpft sein wird. Ferner sind die Kinder Ismaels dazu bestimmt, furchtbare Kriege zu entfesseln, es werden sich die Kinder Edoms gegen sie sammeln und Kriege gegen sie führen, einen zur See, einen zu Lande und einen in der Nähe von Jerusalem, die Einen werden über die Anderen siegen, aber das heilige Land wird nicht an die Kinder Edoms ausgeliefert. Um jene Zeit wird ein Volk von den Grenzen der Welt sich gegen das schuldbelastete Rom erheben, wird es drei Monate lang mit Krieg überziehen, es werden dort Kriegsvölker sich sammeln und in seine Hand fallen, bis alle Kinder Edoms sich gegen dasselbe gesammelt haben werden. Alsdann wird Gott sich

gegen dieselben wenden, denn so heisst es: „Ein Opfer ist dem Herrn in Bozra u. s. w.“ (Jesaia 34, 6), wie heisst es dann weiter? „Um die Enden der Erde zu ergreifen u. s. w.“, er wird die Kinder Ismaels vertilgen, er wird sämmtliche himmlische Schutzheere vernichten, für kein Volk der Welt wird ein himmlisches Schutzheer übrig bleiben, nur ganz allein das Schutzheer Israels, denn so heisst es: „Der Herr ist dein Schutz, zu deiner rechten Hand“ (Ps. 121, 8), wie heisst es dann weiter? „Der Herr wird behüten deinen Auszug und deinen Einzug von nun an bis in alle Ewigkeiten.“[1]) Das. II, 32a. (Schluss von ואוא).

Manchen belehrenden Aufschluss über die Lehren und Anschauungen des Sohar bietet ein jüngerer Zeitgenosse, Isaak ben Samuel aus Akko in seinem מאירת עינים (Meïrath Enajim), welches jedoch bisher noch nicht durch den Druck zugänglich gemacht worden. Isaak von Akko war 1291 dem Gemetzel bei der Erstürmung von Akko, durch welche der Aegyptische Chalif dem letzten Rest der Kreuzfahrer den Stützpunkt in Palästina entriss, glücklich entkommen; er ging schliesslich nach Spanien, forschte dort nach der Echtheit des Sohar, der kurz vorher in die Oeffentlichkeit gedrungen, und berichtet,[2]) wie er in Valladolid mit Mose de Leon zusammengetroffen sei, und dieser ihm betheuert habe, dass er die echte Grundschrift des von R. Simeon ben Jochaï verfassten Sohar zu Hause verwahre und sie ihm bei seiner Anwesenheit in Avila zeigen wolle. Unterwegs erkrankte Mose zu Arevalo und starb daselbst. In Avila angekommen, lernte Isaak einen gelehrten Greis kennen, David דפאן קורפו (?), der ihm erzählte: er selbst habe niemals an der Fälschung gezweifelt, der Sohar sei von Mose de Leon fabricirt und zwar vermöge eines magischen Gottesnamens von schriftstellerischem Effect, eines שם הכותב; gleich nach dem Tode des besagten Mose, der viel Geld verbraucht und daher Frau und Tochter in grosser Noth zurückgelassen habe, sei ein reicher Mann Joseph de Avila von ihm veranlasst worden, der Wittwe ein Geschenk durch seine Frau zu übersenden und ihr, nebst anderen Versprechungen, für deren Tochter die Hand seines Sohnes anzubieten, falls sie die Grundschrift des Sohar, aus der ihr Gatte die Copien angefertigt hatte, ihm aushändigen wolle. Darauf versicherte die Wittwe

[1]) Der Text ist in der Uebersetzung nach der Recension von Cremona zurechtgestutzt worden. Die letztere lag mir in der Ausgabe von Sulzbach 1684 vor, deren Textgestalt, allerdings nach einer nur oberflächlichen Vergleichung mit den älteren Editionen, mir als die beste erscheint.

[2]) Juchasin, ed. Filipowski, London 1887, S. 88.

der Frau des Joseph mit einem Eidschwur hoch und heilig, und ebenso die Tochter, jede für sich bei Seite genommen: „Ein solches Buch hat mein Mann niemals gehabt, sondern aus seinem Kopf, seinem eigenen Sinn und Verstand hat er all dies geschrieben. Als ich ihn so ohne jede Vorlage schreiben sah, pflegte ich ihm zu sagen: Warum giebst du vor, dass du die Abschrift eines Buches lieferst, du hast ja gar kein Buch vor, sondern schreibst alles aus deinem eigenen Kopf? Es wäre doch für dich schöner zu sagen, dass du aus eigenem Genie schreibst, es würde dir doch mehr Ehre einbringen! Darauf hat er mir folgendes geantwortet: Wenn ich ihnen mein Geheimniss verrathen wollte, dass ich aus eigenem Genie schreibe, würden sie meinen Worten gar keine Beachtung schenken und für dieselben keinen Heller hergeben, denn sie würden sagen, es sind Faseleien seines Geistes; nun aber, da sie hören, dass es Abschriften aus dem Buche Sohar sind, die ich liefere, eines Buches, das R. Simeon ben Jochaï mittelst des heiligen Geistes verfasst hat, kaufen sie dieselben für theures Geld, wie du es ja mit eigenen Augen siehst.“ — Dass es so niedrige Motive sein sollten, aus denen Mose de Leon den Namen des Simeon ben Jochaï missbraucht hat, erscheint nicht recht glaublich; der Missbrauch selbst ist von der historischen Kritik festgestellt.

Mit dem Sohar hatte sich die productive Kraft des kabbalistischen Geistes erschöpft. Was nun folgt, beschäftigt sich damit, den vorhandenen Stoff zu sammeln, zu verarbeiten, zu durchdringen und anzuwenden. Einerseits hatte der Sohar und das kabbalistische Schriftthum noch lange Zeit mit dem Widerstand der Talmudisten sowohl wie der Philosophen zu kämpfen; andererseits galt es, die verschiedenen Grundbegriffe der Kabbala zu erklären und zurecht zu rücken, die aus ihren Lehrsätzen hervorgehenden Probleme zu würdigen und zu lösen, und nach ihren Principien für die schwierigen Fragen des zeitlichen und ewigen Daseins die Antwort zu suchen. Besonders glaubten die Kabbalisten in ihrer Theorie den Schlüssel zu besitzen, vermöge dessen man in den innersten Geheimsinn der Thora, in die letzten Absichten sämmtlicher Religionsvorschriften eindringen und den Gebeten bei Gott Erhörung auswirken könne. In solcher Richtung bewegt sich fortab die mystische Litteratur und giebt statt Thatsachen und Gedanken überhaupt nur leere Worte und Begriffe; sie überbietet an allegorischen Ausdeutungen in ihrem Sinne noch die

philosophischen Theologen, welche wiederum allenthalben Aristotelische Symbolik entdeckten. Der erste Schriftsteller, der den Sohar nennt und citirt, ist der Italiener Menahem Recanate gegen 1320; sein ס׳ טעמי המצוות (Sefer taame hamizwoth), eine kabbalistische Ausdeutung der Religionsgesetze, und sein פירוש על התורה על דרך האמת (Perusch al hattora), ein kabbalistischer Commentar zum Pentateuch, sind nicht viel mehr als Compilationen aus dem Sohar, daneben werden auch häufig der Bahir und andere mystische Schriften excerpirt.[1]) Das ganze vierzehnte Jahrhundert, wie auch das nächstfolgende hat keinen hervorragenden, wirkungsvollen Kabbalisten gestellt; es ging alles Denken darin auf, die vorhergegangenen Leistungen in sich aufzunehmen und zu assimiliren. Zu erwähnen ist Joseph ben Abraham ibn Wakar um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts, der über den Sohar noch nicht im Klaren ist und philosophische Anwandlungen zeigt, ferner zum Schluss desselben Jahrhunderts Abraham bar Jizchak aus Granada, der in seinem ברית מנוחה (Berith menucha) die Vocalisation des Namens יהוה (Jhwh) und anderer Gottes- und Engelnamen zum Schwerpunkt seiner krausen „Glaubenswege" machte; indess liegt das Buch nicht vollständig vor, weshalb man mit dem Urtheil zurückhalten muss.

Schon Abraham von Granada hat die Geringschätzung der Kabbala und die Beschäftigung mit der Philosophie für den Niedergang der Glaubenstreue verantwortlich gemacht, noch heftiger greift Schem tob ben Joseph ibn Schem tob (gest. 1430) die Philosophen, namentlich Moses Maimonides, in seinem ספר אמונות (Sefer Emunoth) an. Dieses wohl beachtenswerthe Buch legt den Finger auf den schwächsten Punkt im System des Maimonides, wonach der Intellect, nicht das ethische Wesen des Menschen, die Unsterblichkeit der Seele begründet, und setzt die Glaubenslehren des Judenthums vom kabbalistischen Standpunkt auseinander; es enthält auch allerlei Mittheilungen zur Entwickelungsgeschichte der Kabbala, die zwar nicht authentisch, aber jedenfalls lehrreich sind. Geradezu erdichtet hat Mose Botarel in seinem 1409 zum Sefer jezira abgefassten Commentar Autoren und Schriften. Gegen die Talmudisten und ihre Lehrweise richtet sich das ספר הפליאה

[1]) Er hat auch einen kabbalistischen Commentar über die Gebete verfasst, פירוש התפלות (Perusch hattephilloth) vgl. Steinschneider, Katalog der hebr. Handschriften der Staatsbibliothek München S. 53 No. 112[3].

(Sefer Happelia) oder ספר הפליאה והוא ס׳ הקנה ס׳. Das ebenso umfangreiche wie bedeutungslose Buch lehnt sich an die ersten Verse in der Schöpfungsgeschichte der Genesis, und giebt fast ausschliesslich Auszüge aus mystischen und kabbalistischen Werken, ohne die Quellen zu nennen;[1]) der unbekannte Verfasser nennt sich bald Kana, bald Elkana ben Jerucham ben Abigdor aus der Familie רם (Romm) und leitet seine Abkunft von dem Mischnalehrer Nechunja ben hakana ab. Von demselben Verfasser rührt auch das ספר הקנה (Sefer hakana) her, welches in ähnlicher Weise die religiösen Vorschriften erläutert. Von immerhin erheblicherer Bedeutung sind die kabbalistischen Commentare zum Pentateuch ציוני (Zijuni) von Menahem Zion ben Meïr aus Speier, צרור המור (Zeror hamor) von Abraham Saba, sowie eine Erläuterung des obengenannten מערכת האלהות unter dem Titel מנחת יהודה (Minchath Jehuda) von Jehuda Chajat, in denen zugleich persönliche Erlebnisse als Beiträge zur Leidensgeschichte jener Zeit mitgetheilt sind. Die beiden letzteren Schriften fallen bereits in den Anfang des sechzehnten Jahrhunderts, ihre Urheber gehören zu den Flüchtlingen, welche 1492 Spanien verlassen mussten und qualvolle Schicksale durchgemacht haben.

Neue Triebe.

(16. und 17. Jahrhundert.)

Bisher war die pyrenäische Halbinsel das Heimathland der Kabbala; dort strömten ihr die zahlreichsten und bedeutendsten Anhänger zu, von dort aus entwickelte sich ihr einflussreichstes Schriftthum. Durch die Vertreibung aus Spanien wurden einerseits die Gemüther in Folge des grenzenlosen Elends, das sich unabwendbar einstellte, aus allen ihren Fugen gerissen und zu nervöser Exaltation überreizt, andererseits ergossen sich nun die schwärmerischen Mystiker über alle Lande, und wurden zumeist nach dem Orient, nach Italien und Polen getrieben. In Palästina setzten sich die Kabbalisten zuerst fest, und dort wurde bald Safet der Hauptsitz der Kabbala. Hier blühte als Kabbalist Salomo Alkabiz, Verfasser des לכה דודי-

[1]) Jellinek, Beth ha-Midrasch, Th. III Einleitung XXXVIII giebt eine Zusammenstellung der Compilationen und eine allgemeine Schilderung des Buches. Das Buch ist wohl in Spanien um 1415 entstanden; Jochanan Allemanno ist der erste, der es citirt, vgl. Steinschneider, Hebr. Bibliogr. Jahrg. XV (1875), S. 59 Anm. 1.

Gebetes, hier wurden die sehr geschätzten Werke des zeitgenössischen Meïr ben Jecheskel ibn Gabbai, geb. 1479, der mit Vorliebe auf die ältere Kabbala wieder zurückging, gewiss eifrig studiert; derselbe hat eine Erklärung zu der dialektischen Begründung der zehn Sephiroth von Asriel unter dem Titel דרך אמונה (Derech Emuna) geschrieben, ferner einen kabbalistischen Commentar zu dem Gebetritual תולעת יעקב (Tolaath Jakob), und eine Hodegetik zur jüdischen Lehre עבודת הקודש (Abodath hakodesch)[1]) 1530 beendet. Von Safet gingen der Kabbala neue Triebe auf, welche überallhin üppig fortwucherten, und zwar waren es zwei Männer, welche der stagnirenden Geheimlehre so bedeutsame Impulse gegeben, Mose Kordovero auf theoretischem und Isaak Lurja auf praktischem Gebiet.

Mose ben Jakob Kordovero (1522—1570), ein Schüler seines Schwagers, des Kabbalisten Salomo Alkabiz, und des berühmten Talmudisten Joseph Karo, war ein Mann von wahrhaft speculativer Kraft; er hat zuerst die Lehrbegriffe der Kabbala in ein System gebracht, und die Lehre *von der Selbstbeschränkung Gottes zu Gunsten der Welt* סוד הצמצום (Sod hazimzum) ausgebildet. Seine Schriften sind sehr zahlreich, das Hauptwerk, in dem er sein kabbalistisches System niederlegte, heisst פרדס רמונים (Pardes rimmonim). Einen sehr übersichtlichen Auszug aus diesem Buch hat sein Schüler Samuel Gallico unter dem Titel עסיס רמונים (Assis rimmonim) angefertigt.

Den grössten und nicht gerade heilsamen Einfluss übte dagegen Isaak Lurja oder Isaak Aschkenasi oder Ri hakadosch (1533—1572), der von der Sage mit einem Glorienschein wie kein anderer der jüngeren Zeit geschmückt wurde.[2]) Ein excentrischer Schwärmer, lehrte er, dass man durch Intentionen כוונות (Kawanoth), welche man bei der peinlichen Uebung der religiösen Bräuche und beim Verrichten der Andacht beobachte, durch besondere Gebetstücke, welche bei der Anordnung ihrer Worte in den Anfangsbuchstaben oder auf andere Weise gewisse Gottes- und Engelnamen bilden, und durch Lesen im Buche Sohar in Verbindung mit allerlei Art Askese und Büssung, die Schranken der irdischen Welt durchbrechen und

[1]) Dieses Buch führt auch den Titel מראות אלהים (Mareoth elohim).

[2]) Er wird mit einem ihn verherrlichenden Wortspiel ארי genannt, d. h. „Löwe;“ ארי ist eine Abbreviatur für אשכנזי רבי יצחק oder אלהי; seine Schüler werden gefeiert als גורי האריי „die Jungen des Löwen.“

die Welterlösung herbeiführen könne. Er spielte besonders gerne mit der Lehre von der Seelenwanderung und schrieb den altkabbalistischen Werken, namentlich dem Sohar, eine grosse Wunderkraft zu, deren man sich jedoch zu profanen Zwecken nicht bedienen dürfe. Seine Wirksamkeit dauerte nur zwei Jahre, er hat auch keine Schriften hinterlassen, nur sein eifrigster Schüler Chajim Vital ben Joseph Calabrese (1543—1620), der es meisterhaft verstanden, sein Licht vor den Menschen leuchten zu lassen, hat dessen Eröffnungen in seinem weitschweifigen עץ חיים (Ez chajim) der gespannten Welt verkündet. Isaak Lurja und Chajim Vital haben es hauptsächlich verschuldet, dass mystische, schwärmerische und abergläubische Vorstellungen, absonderliche und asketische Bräuche das ganze jüdische Leben inficirten und durchsetzten, dass der Sohar eine Verehrung erlangte, welche an Vergötterung streifte, und dass eine öde, langathmige Litteratur sich entwickelte, welche Sohar, Bibel und Talmud durcheinander wirbelte und die abgeschmacktesten Hirngespinnste zu Tage förderte. Arg compromittirt wurde diese Richtung durch das gefährliche Satyrspiel, welches Sabbathai Zewi aus Smyrna um 1665 aufführte, indem er sich als Messias und Religionsstifter proclamirte und in den schwärmerisch vorbereiteten Gemüthern auch allenthalben Glauben fand.

Vom Orient griff das kabbalistische Studium nach den slavischen Ländern über, wohin wohl auch schon früher spanische Exulanten die Keime dazu verpflanzt haben mögen. Durch den Buchdruck wurden die Hauptwerke und Lehrbücher der Kabbala immer mehr zugänglich, und sie hörte damit auf, das zu sein, wofür sie sich stets ausgab, eine esoterische Lehre für einen kleinen Kreis von Eingeweihten.[1]) In Polen schien es, als sollte sie bald das Gemeingut Aller werden, selbst die grossen Talmudisten, welche früherhin im Allgemeinen der

[1]) Es kommen durch den Buchdruck auch Commentare zum Sohar und Supercommentare zu den kabbalistischen Werken zum Vorschein, welche das Studium der Kabbala immer mehr verallgemeinern. Die schriftstellerische Thätigkeit der Kabbalisten bewegt sich jetzt energischer in dieser commentirenden Richtung hervorragender mystischer Werke; auch die Homiletik und populäre Moral wird von kabbalistischen Begriffen und Anschauungen durchtränkt. Von Commentaren zum Sohar seien genannt: כתם פז von Simon ibn Labi, der 1549 nach Tripolis als Rabbiner kam, zum Sohar Genesis; מקדש מלך vom Schalom ben Mose Busaglio; אשל אברהם zu den ersten Stücken des Sohar von Mardechai ben Jehuda Aschkenasi nach Vorträgen seines Lehrers Abraham ben Raphaël Rovigo.

Kabbala gegenüber eine kühle Haltung zu beobachten pflegten, jedenfalls damit nicht gerne hervortraten, beginnen einen grossen Eifer in der Beschäftigung mit dem Sohar und seiner Mystik zu entfalten. Die Posener Gemeinde scheint beispielsweise im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert darauf Werth gelegt zu haben, dass ihr geistliches Oberhaupt, der Oberrabbiner von Grosspolen, nicht nur eine talmudische Autorität, sondern auch ein tüchtiger Kabbalist sei.[1]) Der erste, von dem wir ein kabbalistisches Werk besitzen, ist Mattathias ben Salomon Delakrut aus Krakau, der 1570 seinen Commentar zum שערי אורה von Joseph Gikatilla beendete; von seinen weiteren Commentaren zu älteren Kabbalisten ist nichts mehr erschienen. Ihm folgt Nathan ben Salomon Spiro, Oberrabbiner von Krakau, gest. 1633, mit seinen מגלה עמוקות (Megalleh amukoth). Eines grossen Rufes erfreute sich Simson aus Ostropolie, gest. als Märtyrer 1648. Die polnischen Kabbalisten schlossen sich zuerst der Theorie des Mose Kordovero an.

Man kann immerhin zwischen den beiden kabbalistischen Schulen, der des Mose Kordovero und der des Isaak Lurja, unterscheiden; obwohl sie keinen Gegensatz zu einander darstellen, so zeigt doch die erstere eine mehr metaphysisch-speculative, die letztere eine mehr ethisch-asketische Tendenz, ohne dass man übrigens zwischen beiden Richtungen streng sondern darf. Elia ben Mose de Vidas (um 1575) in seinem Moralbuch ראשית חכמה (Reschith chochma), Abraham ben Mardechai Galante (um 1580) in dem Commentar zu den Klageliedern קול בוכים (Kol bochim) und im ירח יקר (Jerach jakar), Isaschar Bär ben Pethachja Mose aus Kremnitz (um 1610) in seiner Einführung zur Kabbala פתחי יה (Pithche jah), Menahem Asarja de Fano (gest. 1620) in seinen עשרה מאמרות (Assara maamaroth) und im פלח הרמון (Pelach harimon), einem Auszug aus einem Abschnitt des Pardes rimmonim, Scheftel Horwitz (1650) in seinem שפע טל (Schefa tal) folgen der Richtung des Mose Kordovero. Dahingegen bewegen sich in der Richtung Isaak Lurja's: Mose Zakuto, Abraham Errera (gest. 1639), ein zum Judenthum zurückgetretener Maranne, der in seinem שער השמים (Schaar haschamajim) und בית אלהים (Beth elohim) die kabbalistische Phantasterei philosophisch verbrämt, Naphtali ben Jakob Elchanan (um 1653) in seinem angreifbaren und

[1]) Vgl. Ch. N. Dembitzer כלילת יופי, Krakau 1893, Th. 2, S. 122a.

angegriffenen Lehrbuch der Kabbala עמק המלך (Emek hamelech), und besonders Jesaia ben Abraham Horwitz.

Jesaia Horwitz (1570—1630) war ein Mann von wirklichem Geist und tiefsittlichem Ernst, er hat durch sein Werk שני לוחות הברית (Schne luchoth habberith, — abbreviirt „Scheloh" genannt) der Schule Lurja's das Uebergewicht verschafft. Nächst dem Sohar hat dieses kabbalistische Buch sich in der Judenschaft das grösste und allgemeinste Ansehen errungen und die Geister des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts beherrscht; es ist eine Art populärer Encyklopädie der schriftlichen und mündlichen Lehre des Judenthums, auf kabbalistischer Grundlage mit ethisch-asketischer Tendenz. Wegen seiner grossen Beliebtheit sind mehrere Auszüge daraus angefertigt worden, und zwar von Samuel ben Joseph Halevi Zoref aus Posen מצרף לכסף (Mazref lakesef) (1681), von Jechiel Michael ben Abraham Eppstein קצור של"ה (Kizzur Scheloh) (1683) und von Samuel David Ottolenghi מעיל שמואל (Meïl schemuel) (1705).

Aus dem achtzehnten Jahrhundert seien nur angeführt Joseph ben Emanuel Ergas in Livorno, der eine dialogische Einleitung in die Kabbala unter dem Titel שומר אמונים (Schomer emunim) geschrieben, Emanuel Chaj Rikki, von dem ebenfalls eine etwas absonderlich angelegte Einführung unter dem Titel משנת חסידים (Mischnath chasidim) existirt, und der begabte, viel verfolgte und jung verstorbene Mose Chajim Luzzatto, der den Soharstil täuschend nachzuahmen verstand. Die kabbalistische Gedankenbewegung ging schliesslich in Chassidismus über, der in Polen um 1730 erstand und von Israel Baal schem (abgekürzt Israel Bescht) zu Medziborze begründet wurde. Die auf magische Wunderwirkungen ausgehende Kabbala war schon durch die Mythenbildung um Isaak Lurja stark angeregt worden, und hat etwa seit dem Ende des sechzehnten Jahrhundert die Geister stärker und allgemeiner, als je vorher, beschäftigt; der immer begieriger erfasste Glaube an solche magische Wirkung führte schliesslich zum Niedergang dieser Geheimwissenschaft, welche sich in der Sackgasse der chassidäischen Conventikel wohl verlor, aber noch heute nicht ganz erloschen ist.

Die jüdische Religionsphilosophie.

In der philosophischen Litteratur des jüdischen Mittelalters kann man zwei verschiedene Gruppen von speculativen Schriften unterscheiden, einmal solche, welche sich auf die Erörterung rein philosophischer Begriffe beschränken, auf religiöse Fragen dagegen sich nicht näher einlassen, dann solche, welche in gleicher Weise philosophischen wie religiösen Tendenzen gerecht zu werden suchen. Die ersteren, die streng philosophischen Schriften, treten nur sporadisch auf, und wiewohl sie auf die Gestaltung der philosophischen Anschauungen einen immerhin erheblichen Einfluss üben, so entbehren sie doch einer continuirlichen Entwickelung; in dieser Richtung waren Isaak Israëli, namentlich Salomo ibn Gabirol, Isaak Albalag, allenfalls auch Lewi ben Gerson, Mose Narboni u. a. thätig. Die letzteren, die religionsphilosophischen Schriften, bilden weitaus die Ueberzahl und zugleich den Grundstock der philosophischen Litteratur, in ihnen stellt sich die Bewegung des philosophischen Denkens dar, wie sich dieselbe nach einem fortschreitenden Gesetz, das von inneren und äusseren Einwirkungen bestimmt wurde, innerhalb des mittelalterlichen Judenthums vollzogen hat, und wie sie allmählich den ganzen jüdischen Volksgeist durchdrang, so dass nicht wenige Ideen zum populären Gemeingut der breitesten Schichten wurden. Die jüdische Religionsphilosophie fühlte sich jederzeit als eine durchaus philosophische Wissenschaft, sie ging von der Ueberzeugung aus, dass Vernunft und Offenbarung einander nicht widersprechen können, und folgte dem Weg der speculirenden Vernunft in der Voraussetzung, dass die Reflexion an der Hand einer logischen Beweisführung dasselbe Ziel schliesslich erreichen werde, welches die Offenbarungslehre vermöge der Inspiration vorweg genommen hat. Wo beide Richtungen einander widerstreben, da finde sich, sei es in einem Glied der Schlusskette, sei es im Schlussverfahren, ein Fehler oder eine Unzulänglichkeit, — oder es müssen, falls die Folgerichtigkeit

des Denkens absolut feststeht, die Glaubenswahrheiten eine andere Fassung zulassen. Wo freilich kein logischer Widerspruch oder eine directe Vernunftwidrigkeit entgegensteht, da behalten die Glaubenswahrheiten ihren Anspruch auf volle Glaubwürdigkeit. Hierin berührt sich die Religionsphilosophie theilweise mit der Scholastik. Während jedoch die Scholastik die Verse und Aussprüche der Bibel nach streng kirchlicher Auslegung in den Vordergrund stellt, von ihnen den Ausgangspunkt nimmt, um ihre Probleme zu construiren und deren Lösung aus ihnen abzuleiten, und erst hinterher die gewonnene Lösung durch Vernunftgründe dialektisch zu verificiren sich bemüht, so dass das vernunftgemässe Denken als das Secundäre hinter den Ausspruch der heiligen Schrift zurücktritt, giebt die jüdische Religionsphilosophie, welche allerdings den Erweis der Glaubenswahrheiten bewusst oder unbewusst ebenfalls im Auge hat, der philosophischen Speculation zunächst und zuerst die Ehre, um nachträglich ihre Ergebnisse mit der heiligen Schrift in Einklang zu setzen. Wo eine solche Uebereinstimmung sich nicht aus dem unmittelbaren Wortsinn von selbst ergab, suchte man das richtige Verständniss durch ein tieferes Eindringen in den Text, durch Umdeutung zu ergründen, so dass sich hieraus eine besondere Schriftauslegung, eine Art rationeller Bibelexegese entwickelte;[1]) man betrachtete das vernunftgemässe Denken auf diesem Forschungsgebiet als das Primäre und danach wurde sogar die Auffassung der Glaubenswahrheiten modificirt. Hervorgegangen ist die jüdische Religionsphilosophie aus der innigen Verbindung des judäischen und des hellenischen Geistes. Zur hellenischen Philosophie in ihrer ursprünglichen Gestalt zeigte die jüdische Geisteswelt keine Affinität; die Versuche, beide Gedankenkreise mit einander zu verschmelzen, wie sie beispielsweise von dem Alexandriner Philo unternommen wurden, blieben ohne nachhaltigen Erfolg und haben die Volksseele nicht weiter angeregt. Wohl sind einzelne Anschauungen und Märlein griechischen Ursprungs bei den vielseitigen, unaufhörlichen Berührungen zwischen Griechen und Juden in Talmud und Midrasch eingedrungen, aber sie haben keine Gährung erzeugt, sie sind blos, so zu sagen, als mechanisches Gemenge dazwischen ge-

[1]) Vergl. Bacher, Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophie, Budapest 1892.

mischt. Erst als die griechische Philosophie durch das arabische Medium hindurchgegangen war, da zeigte sich die starke Anziehungskraft, welche die philosophische Gedankenwelt des Hellenismus auf die jüdischen Geister übte. Die Araber hatten unter dem Zeichen des Islam nicht nur die alten Culturländer Vorderasiens im Fluge erobert und statt der morschen, greisenhaft herabgekommenen Staatsgebilde überall neue, jugendfrische Triebe in Staatswesen und Städtegründungen hervorgerufen, sie hatten auch aus der antiken Litteratur das, was ihnen am meisten zusagte, mit Feuereifer ergriffen und es zu Neuschöpfungen umzugestalten verstanden. Die philosophischen Werke der Griechen, welche durch syrische Uebersetzungen dem Orient erschlossen wurden, scheinen namentlich auf die empfänglichen Gemüther des jungen Culturvolkes tiefen Eindruck gemacht zu haben; der arabische Scharfsinn zögerte nicht, die reichen und vielgestaltigen Schätze sich anzueignen, und indem er dieselben zur Lösung religiöser Controversen flüssig machte, führte er den alten Philosophemen neues Blut und frischen Saft zu. Die philosophischen und sprachlichen Studien wirkten bald auf die Juden zurück, welche offenbar unter arabischer Herrschaft, vom byzantinischen Drucke befreit, wieder leichter aufathmen konnten. Die geistigen und wissenschaftlichen Strömungen, welche im Islam bunt durcheinander wogten, haben auch das jüdische Geistesleben in ihre Wellenbewegung hineingezogen, und führten ebenso innerhalb des Judenthums zu sprachwissenschaftlichen, mystischen und philosophischen Bestrebungen. Daraus entwickelte sich einerseits die Religionsspaltung in Karäer und Rabbaniten, und andererseits klärte sich die gährende Bewegung der Geister allmählich zu einer systematischen Religionsphilosophie ab.

Zahlreiche Schriften griechischer Philosophen, echte und unechte, cursirten in jenen Tagen bunt durcheinander, durch syrische und arabische Uebersetzungen allgemein zugänglich gemacht; sie wurden auch in jüdischen Kreisen viel und eifrig gelesen. Durch solche Lectüre ohne Wahl und Kritik wurde wohl der Forschungstrieb geweckt, aber auch verwirrt, man legte sich nach irgend einem philosophischen Buch, das den Leser besonders anzog, seine Weltanschauung zurecht, und prüfte daran den Werth der Religionsvorschriften und den Inhalt der heiligen Schrift. Bei der Ueberfülle einander widersprechender Theorien und Meinungen, welche so unvermittelt

in das Volk drangen, konnten Irrungen nicht ausbleiben. Die Ueberzeugungen geriethen in's Schwanken, es fehlte nicht an solchen, welche mit der wechselnden Lectüre eines jeweiligen Philosophen auch ihre Ansichten immer wieder wechselten, manche fielen einem völligen Skepticismus anheim. Die Glaubenstreuen huldigten meist einem naiven Glauben und wurden darob verspottet; eine zersetzende Kritik, welche ihre Angriffe gegen den Weisheitsgehalt der heiligen Schrift und der Tradition, wie gegen die Verbindlichkeit des Ceremonialgesetzes richtete, gewann immer mehr Verbreitung und drohte, ernstliche Gefahren für das rabbinische Judenthum heraufzubeschwören.[1]) Der Mann, der in dem Bemühen, hier Wandel zu schaffen, den ersten kühnen Schritt zur Klärung der Geister that, war der Gaon Saadia ben Joseph aus Fajum.[2]) Er fasste die philosophischen und religiösen Anschauungen seiner Zeit zusammen, unternahm es, die Uebereinstimmung zwischen ihnen herzustellen, und versuchte, seine Ergebnisse zu einem klaren und geordneten System zusammenzuschliessen, das er 933 in seiner Schrift Sefer haëmunoth wehadeoth (ספר האמונות והדעות) „Buch der Glaubenslehren und Vernunftansichten" niederlegte. Es war von hoher Bedeutung, dass der Autor dieser Schrift, der im Kampf gegen schwankende und destructive Geister das Recht der Vernunft für unantastbar, ja die Vernunftforschung für eine Pflicht erklärte, und dieselbe zur Festigung des Glaubens verwerthete, als das geistliche Oberhaupt der gesammten Judenschaft allgemein anerkannt war, sogar in jenen Tagen, da er gewaltsam seines Amtes beraubt, die unfreiwillige Musse in einem geheimen Versteck zu Bagdad zur Abfassung seiner religionsphilosophischen Untersuchungen[3]) benutzte. Er hat damit den Grundstein zur jüdischen Religionsphilosophie ge-

---

[1]) Vergl. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia S. 20; ders., Die Bibelkritik des Chiwi Albalchi, in Frankel-Graetz's Monatsschr. Jahrg. 1879 S. 260 ff. — Klar und lebhaft schildert Saadia in der interessanten Einleitung zum Sefer haëmunoth wehadeoth die geistige Verwirrung seiner Zeitgenossen. Das rabbinische Judenthum wurde überdies damals von dem Karäismus noch heftig und empfindlich bekämpft.

[2]) Vergl. Graetz, Geschichte der Juden B. V S. 302 ff. und Note 20, wo die gesammte Litteratur angegeben ist. Neuerdings hat die Saadianische Litteratur eine werthvolle Bereicherung durch Harkavy's זכרון לראשונים, Studien und Mittheilungen Th. 5: Leben und Werke des Saadia Gaon, St. Petersburg 1891, erfahren.

[3]) Schon 931 hat Saadia in seiner Verbannung einen Commentar zu dem mystischen Sefer jezira geschrieben, in demselben lässt er seine philosophischen Anschauungen theilweise schon deutlich hervortreten.

legt, und sein Buch bildet das erste Glied in der Kette von Systemen, welche den Entwickelungsgang dieser Wissenschaft bezeichnen.[1]) Diese Entwickelung hat sich fast ausschliesslich auf dem Boden der pyrenäischen Halbinsel vollzogen und lässt vier verschiedene Stadien oder Perioden deutlich erkennen. Im Mittelpunkt steht als Grundprincip das Bestreben, den jüdischen Gottesbegriff philosophisch zu begründen.

Die erste Periode (10. u. 11 Jahrh.) geht bei der dialektischen Begründung des Gottesbegriffs von der Endlichkeit der Welt aus; da sie aus dem Nichts geschaffen sein muss, so fordert sie einen Schöpfer. Man kann daher diese Periode die kosmotheologische nennen, zu ihr gehören Saadia und Bachja ben Joseph ibn Pakuda.

Die zweite Periode (12. Jahrh.) lässt den kosmotheologischen Gedanken noch durchklingen, aber durch den Einfluss der grossen arabischen Philosophen wird die Behandlung der Probleme vertieft. Die Emanationslehre kommt in Aufnahme; neuplatonische und aristotelische Theorien, von den arabischen Denkern modificirt, werden genauer bekannt und verwendet. Allmählich neigt sich die Wagschale zu Gunsten der aristotelischen Lehre. Zu dieser Uebergangszeit kann man Salomo Gabirol, Joseph hazadik, Jehuda halevi, Abraham ibn Esra und Abraham ibn Daud zählen.

Die dritte Periode (13. und 14. Jahrh.) erklärt, dass ein stricter Beweis für die Schöpfung aus dem Nichts und den zeitlichen Anfang der Materie nicht geführt werden kann, und will den Gottesbegriff aus den ontologischen und naturphilosophischen Axiomen des Aristotelismus erweisen. Es ist die aristolelische Periode, welche völlig unter der Herrschaft des modificirten Aristoteles steht. Zu ihr gehören Maimonides, Levi ben Gerson und ihre Schüler.

Die vierte Periode (15. und 16. Jahrh.) stellt sich in Chasdai Crescas und seiner Schule dar. Sie widerlegt und verwirft die ontologischen und naturphilosophischen Axiome, aus denen Maimonides den Gottesbegriff demonstrirt, bekämpft den

---

[1]) Eine Uebersicht über die Entwickelung der religionsphilosophischen Systeme geben: M. Eisler, Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters (3 Abtheilungen); Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe T. II. Für sämmtliche äussere Verhältnisse der jüdischen Religionsphilosophie ist ein unentbehrliches, überaus aufschlussreiches Hülfsbuch: Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher, Berlin, 1893.

Aristotelismus und führt aus, dass man philosophisch wohl eine erste und einfache Ursache nachweisen kann, nicht aber den Gottesbegriff, der auf Offenbarung allein zurückgeht. Die Vertreibung aus Spanien hat die Fortentwickelung der jüdischen Religionsphilosophie in ihrer Kraft gebrochen, sie verflacht schliesslich zu einem populären Aristotelismus, die tieferen Geister werden der Kabbala in die Arme getrieben.

Die kosmotheologische Periode.

(10. und 11. Jahrh.)

Saadia ben Joseph aus Fajum (geb. 892 gest. 942) hat seinem religionsphilosophischen Lehrgebäude die kosmotheologische Richtung gegeben, indem er zuerst die Nothwendigkeit einer Schöpfung aus dem Nichts nachweist, um daraus den Begriff eines Schöpfers zu gewinnen, und aus der Definition dieses Begriffs die Gottesidee zu construiren. Er folgt darin dem Vorbild des mutazilitischen Kalam, einer religionsphilosophischen Schule unter den Arabern, deren Methode er sich aneignet.[1]) Die Schrift, welche sein religionsphilosophisches System enthält, Sefer haëmunoth wehadeoth (ספר האמונות והדעות)[2]), „das Buch der Glaubenslehren und Vernunftansichten" ist eine Tendenzschrift im edlen Sinne des Wortes, dazu bestimmt, die haltlosen Glaubensgenossen zum richtigen Denken und Forschen in Glaubenssachen anzuleiten; besonders lag dem Verfasser daran, die Einheit Gottes, die Wichtigkeit des Ceremonialgesetzes und die Auferstehung des Menschen nach dem Tode klar zu stellen und zu begründen. Saadia war ein sehr

[1]) J. Guttmann, Die Religionsphilosophie des Saadia (Göttingen 1882), hat dem System des Saadia eine überaus gründliche und sorgfältige Monographie gewidmet, indem er eine eingehende Analyse des Emunoth wedeoth giebt und überall auf die Quellen dieses Buches zurückgeht. Daselbst findet sich die ganze darauf bezügliche Litteratur zusammengetragen. Vergl. ferner: Steinschneider, die hebr. Uebersetzungen des Mittelalters I. S. 438 ff.

[2]) Das Buch Emunoth wedeoth ist von S. arabisch geschrieben worden. Es existiren davon zwei hebräische Uebertragungen. Die eine ist mehr Paraphrase als Uebersetzung, sie ist sicherlich die ältere und stammt wohl aus Palästina oder Syrien her, denn die philosophischen Termini werden in syrischen Formen gegeben; der Titel derselben lautet: פתרון ספר האמונות והרצב הבינות. Die andere Uebersetzung, welche allgemein im Gebrauch ist, ist von Jehuda ibn Tibbon, dem Gründer eines Uebersetzergeschlechtes, 1186 verfasst worden, sie schliesst sich dem Wortlaut des Originals treu und ängstlich an; ihr Titel ist der obengenannte.

fruchtbarer und schöpferischer Schriftsteller, ein vielumfassender, klarer Geist von überschauender und systematisirender Kraft, mit der Gabe einer gedankenreichen und vornehmen Darstellungsweise. Er hatte den derzeitigen Wissensstoff in sich aufgenommen, er war überdies ein streitbarer, für die Polemik überaus befähigter Charakter, dem die Glaubenslehren und Religionsgesetze des Judenthums an's Herz gewachsen waren. Aber eine eigentlich philosophische Natur war er nicht. Die daraus hervorgehenden Vorzüge und Mängel kennzeichnen sein System und sein Buch. Seine Beweisführung ist nicht selten unbeholfen und unsicher. Er zählt mit Vorliebe seine Beweise aus, vergewissert sich über die Zahl der gegensätzlichen Ansichten, häuft die Widerlegungen und Einwürfe dagegen, und rechnet dann alles zusammen, als könnte er sich darüber täuschen, dass hierbei nicht die Quantität, sondern die Qualität der Gründe entscheide; es klingt für einen Denker doch nicht sehr zuversichtlich, wenn er seinen Leser beruhigt: „Höre und merke darauf, dass deine Beweise stärker sind als die der Gegner, dass du Argumente besitzest, um jede Richtung unter ihnen zu widerlegen, ausserdem bist du ihnen noch durch die Zeichen und Wunder überlegen, die dir glaubwürdig verbürgt sind."[1])

In der Einleitung giebt Saadia seine Erkenntnisstheorie. Der Glaube ist ihm „Etwas, das in's Herz übergeht, betreffs jedes Dinges, dessen Beschaffenheit, wie sie ihm eignet, erkannt worden. Wenn das Resultat[2]) des Denkens gewonnen ist, übernimmt es die Vernunft, legt es fest und führt es in die Herzen ein, so dass es sich mit ihnen verbindet, der Mensch glaubt dann an das, was ihm so zugeführt worden und verwahrt es für eine andere Zeit oder für alle Zeiten." Demnach wäre der Glaube eine Erkenntniss, welche von der Abstraction der Vernunft vereinfacht und fixirt, dem Menschen in Fleisch und Blut übergeht. Erkenntnissquellen giebt es drei: 1. die sinnliche Wahrnehmung, welche von keiner Sinnestäuschung beeinträchtigt, die Grundlage aller Erkenntniss ist, 2. die allgemein anerkannten Vernunftbegriffe, 3. die logische Nothwendigkeit, hierzu tritt noch für die Bekenner des Glaubens 4. die zuverlässige Ueberlieferung hinzu.

[1]) Tractat I Anfang.

[2]) Wörtlich: „Wenn der Rahm des Denkens hervorgegangen ist, übernimmt ihn die Vernunft, condensirt ihn u. s. w."

Im ersten Tractat wird die Lehre von der Welt (die Kosmologie) behandelt.[1]) Die Welt hat einen Anfang in der Zeit, d. h. sie ist aus dem Nichts geschaffen. Dafür werden vier Beweise vorgebracht: 1. Die Welt ist der räumlichen Ausdehnung nach endlich. Denn die Erde bildet ihren Mittelpunkt und der Himmel ihre Peripherie; einem endlichen Körper jedoch kann unmöglich eine unendliche Kraft einwohnen, das ist eine allgemein anerkannte Wahrheit. Also ist die Kraft, von der die Welt erhalten wird, endlich, d. h. sie hat Anfang und Ende. Dass es etwa eine unendliche Zahl endlicher Welten geben sollte, ist physikalisch unmöglich, denn kein Erdelement würde sich oberhalb des Feuerkreises halten können und kein Luftkreis würde ein Wasserelement über sich dulden, sondern das Erd- und Wasserelement, als die beiden zu unterst befindlichen Elemente, würden stets denen auf unserer Erde zustreben und sich mit ihnen vereinigen müssen. Es kann also keine andere Erde und Welt geben als unsere, welche endlich ist. — 2 Alles auf Erden ist entweder aus Theilen oder aus Organen zusammengesetzt. Darin liegt ein deutliches Anzeichen, dass sie von Jemandem zusammengesetzt und geschaffen worden. Auch der Himmel, der vom feinsten und lautersten Stoff ist, zeigt verschiedene von einander abweichende Lichtkörper, Sphären und Bewegungen, mithin muss er ebenfalls aus Theilen bestehen, also finden sich auch an ihm die deutlichen Zeichen einer Schöpfung vor. — 3. Alles in der Welt zeigt accidentielle Zustände, wie z. B. Thiere und Pflanzen entstehen, reifen und vergehen; accidentielle Zustände sind unleugbar geworden und geschaffen. Da nun die Körper von den accidentiellen Zuständen, deren Träger sie sind, gar nicht losgelöst werden können, so müssen auch sie geworden und geschaffen sein. — 4. Die Zeit kann nicht unendlich sein. Wäre sie unendlich, so würde sich das Denken vergeblich bemühen, von der Gegenwart aus an der unendlichen Zeitreihe der Vergangenheit im Geist rückwärts aufzusteigen, denn das Unendliche kann nicht durchmessen und durchschritten werden. Ebensowenig wie das Denken hätte das Sein an dieser Zeitreihe niederwärts bis zu uns herabsteigen können. Die Zeitreihe der Vergangenheit muss daher, ebenso wie die der Zu-

[1]) S. pflegt, ehe er zur philosophischen Begründung seiner Ansicht übergeht, einzelne Bibelverse voraufzuschicken, um seine Ansicht als schriftgemäss zu erweisen.

kunft, endlich sein und einen Anfang haben. Da die Welt also aus dem Nichts geschaffen sein muss, und kein Ding sich selbst schaffen kann, so führt sie nothwendig zu einem Schöpfer. Der Tractat polemisirt alsdann gegen andere kosmologische Theorien, von denen dreizehn hergerechnet werden, und erörtert allerlei dialektische Fragen; hierbei wird der Raum- und Zeitbegriff erklärt, und zwar der Raumbegriff als „das Zusammenstossen zweier sich gegenseitig berührender Körper, der Ort der Berührung wird Raum genannt, so dass jeder einzelne von ihnen zum Raum für den anderen wird," und der Zeitbegriff als „die Fortdauer der vorhandenen Dinge, sowohl der Sphäre, wie all dessen, was sich unterhalb ihrer befindet, in wechselnden Zuständen."

Das Resultat des ersten Tractats ergab einen Schöpfer, im zweiten Tractat, der die Lehre von Gott (die Theologie) behandelt, wird das Facit daraus gezogen.[1]) Da Gott der Schöpfer der Welt ist, so folgt daraus seine Unvergleichlichkeit mit irgend einem Geschöpf. Dadurch lässt sich auch die Einheit Gottes beweisen: 1. „Als der Schöpfer der Körper ist Gott anders geartet, als sie (und kann kein Körper sein). Da nun die Körper viele sind, so ist er nothwendig einer; wären mehr als einer, so würde Gott dem Begriff der Zahl unterliegen und den Bestimmungen der Körperlichkeit anheimfallen." — 2. „Die Vernunft schliesst (mit Recht) auf einen Schöpfer, insofern er absolut nothwendig ist; was darüber hinausgeht, ist nicht mehr absolut nothwendig, dafür liegt kein Bedürfniss vor." — 3. „Dass der Schöpfer einer ist, wurde durch den ersten Beweis dargelegt, welcher das Schöpfungsargument ist; was darüber hinausgeht, bedarf ausser diesem Schöpfungsargument noch eines zweiten Beweises, um es darzuthun, ein Beweis jedoch (für das Dasein Gottes), der nicht aus der Schöpfung argumentirt, kann überhaupt gar nicht statthaben." Eine Analyse des Begriffs Schöpfer ergiebt ferner die drei Attribute: Leben, Macht, Weisheit. Ein Wesen, das der Welt das Dasein gegeben hat, muss doch Leben haben, d. h. ein persönliches Bewusstsein von dem was es thut; es kann sie nur schaffen, wenn es die Macht dazu besitzt; und es kann seine Macht nur dann in zweckdienlicher Weise anwenden, wenn es ihm an zweckbewusstem Wissen, d. h. an Weisheit, nicht gebricht. Diese drei Attribute alteriren

[1]) Vergl. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre (Gotha 1877) S. 1 ff.

jedoch auf keinen Fall die Einheit im göttlichen Wesen. Unter sich bilden sie keine Verschiedenheit, denn ihre drei Bezeichnungen sind im Grunde ein und dasselbe, nur von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet und in verschiedenen Worten ausgedrückt; keines von ihnen ist aus dem anderen abgeleitet, sondern sie fliessen unmittelbar und wie auf einen Schlag aus dem Begriff der schöpferischen Thätigkeit hervor. Auch in Gott bedeuten sie in ihrer Eigenschaft als Attribute, welche dem Wesen gegenüberstehen, keine Verschiedenheit oder Veränderung, denn in Bezug auf Gott enthalten sie gar kein neues Moment, sondern nur in Bezug auf das Geschaffene. Man kann von Gott überhaupt nichts aussagen und ihm kein Attribut zuschreiben, das sein Wesen auch wirklich trifft. Von diesem Standpunkt wird gegen die Bekenner des Dualismus und der Trinität polemisirt. Zum Schluss werden die in der heiligen Schrift vorkommenden Aussprüche und Bezeichnungen von Gott erläutert und, wo es nothwendig erscheint, methaphorisch umgedeutet. Um dies möglichst vollständig auszuführen und von der Fülle des Stoffes sich nicht verwirren zu lassen, bedient sich Saadia, der überhaupt einen grossen Hang zum Schematisiren hat, der zehn aristotelischen Categorien, in deren Fachwerk er alle zu erklärenden Ausdrücke unterbringt. Mit Consequenz führt er hierbei den Grundsatz durch, dass bei der Fassung des Gottesbegriffs die Vernunftforschung entscheidet, dass die Ausdrücke der heiligen Schrift der philosophischen Auffassung nicht widerstreiten können, und wo es doch so scheint, einer tieferen Auslegung bedürfen.

Die drei folgenden Tractate 3. 4. 5. verbreiten sich über die Lehre vom Gesetz (die Nomologie). Man darf es keineswegs Saadia, der ja mit allem Nachdruck für das Religionsgesetz gegen rationalistische Angriffe eintritt, als besondere Eigenthümlichkeit zurechnen, es fliesst vielmehr als folgerichtige Consequenz aus dem Wesen und Begriff der Religionsphilosophie überhaupt, wenn die Nomologie weit in das Gebiet der Ethik hinübergreift, deren Grundprobleme in ihren Kreis zieht und sich als die eigentliche Tugend- und Pflichtenlehre darstellt. Die Quelle und das Princip aller Tugenden und Pflichten ist die Willenserklärung Gottes, welche durch die Offenbarung vermittelt wird. Die Träger der Offenbarung sind die Propheten, d. h. Menschen mit irdischen Bedürfnissen und Schwächen, welche von Gott inspirirt werden, um seine Weisungen den

Menschen mitzutheilen. Ihre äussere Beglaubigung vor der Welt erweisen sie durch eine göttliche Kraft, Wunder zu verrichten, indem sie nämlich die Natur der Elemente und das Wesen der Dinge auf kurze Zeit völlig verändern, und diese Wunderwirkung vor ihrem Eintritt deutlich ankündigen. Die innere Gewissheit für sie selbst erhalten die Propheten durch eine ungewöhnliche Lichterscheinung, welche die Offenbarungsstimme begleitet. Diese Lichtgestalt wird in der heiligen Schrift als „Herrlichkeit des Herrn" oder als „Engel", von den Rabbinen als „Schechina" bezeichnet. Sämmtliche von den Propheten verkündete Pflichten zerfallen in zwei Klassen, in Vernunftgebote (מצות שמעיות) und Offenbarungsgebote (מצות שכליות). Die Vernunftgebote sind die moralischen Tugenden und Pflichten, auf denen die sociale und staatliche Ordnung ruht, zu deren Erkenntniss die menschliche Vernunft auch ohne Offenbarung schliesslich von selbst gelangt wäre, und deren Verbindlichkeit sie aus sich anerkennt; indess fehlt es der menschlichen Vernunft an Treffsicherheit, und es war zu befürchten, dass einerseits zu lange Zeit verstreichen würde, ehe die Vernunft sich zu der Erkenntniss der wahren Prinzipien und Vorschriften des Moralgesetzes durchgerungen hätte, und dass sie anderseits trotz der richtigen Erkenntniss der allgemeinen Prinzipien die zutreffende Anwendung für das Einzelne verfehlen könnte, darum bedurfte es auch beim Moralgesetz der Offenbarung. Die Offenbarungsgebote sind die Ceremonialgesetze, wie Sabbathheiligung, Opfercultus u. dgl., sie erscheinen unserer Vernunft indifferent und gründen ihre Verbindlichkeit ausschliesslich auf die Autorität der heiligen Schrift und der Tradition; gleichwohl giebt es vernunftgemässe Begründungen auch für diese, nur dürfen wir nicht glauben, dass wir in ihre letzten Absichten werden eindringen können. Die Erfüllung der Gebote erhöht das Wesen der Seele und klärt ihre Lichtsubstanz, im künftigen Leben nach der Auferstehung wird sie mit ewiger Seeligkeit belohnt; das Zuwiderhandeln gegen sie drückt das Wesen der Seele nieder und trübt ihre Lichtsubstanz, es wird mit ewiger Verdammniss bestraft. Alle Gebote, vornehmlich die Ceremonialgesetze, sind Gnadenmittel, um durch sie in einer für uns allerdings unbegreiflichen Verknüpfung die ewige Glückseligkeit uns zuzuwenden; Gott hätte uns freilich ohne solche Thathandlungen von unserer Seite aus reiner Gnade beglücken können, aber es sichert dem Menschen einen ganz unvergleichlich höheren

Genuss, sein Glück zugleich als selbstverdienten Lohn seiner Werke zu wissen. Die Androhung und Durchführung ewiger Strafen im Jenseits, entsprechend der ewigen Glückseligkeit, ist durch die Nothwendigkeit gerechtfertigt, dem Gesetz Anerkennung und Gehorsam zu schaffen. Schon in dem Begriff des Gesetzes liegt es auch, dass dem Menschen von der Gerechtigkeit Gottes das Vermögen verliehen ist, nach eigener Selbstbestimmung zu thun, was ihm befohlen, und zu unterlassen, was ihm verboten. Ueberdies ist der Mensch als Vernunftwesen der letzte Zweck der Schöpfung und ihr Mittelpunkt;[1]) wenn er von seiner Vernunft den rechten Gebrauch machen soll, muss er Willensfreiheit besitzen. Im Hinblick auf die religionsdogmatische Behandlung dieser Frage im Islam wird das Wahlvermögen und die daraus fliessende Willensentscheidung als ein der Handlung nothwendig voraufgehender Act nachgewiesen. Wie kann jedoch die Willensfreiheit des Menschen gegenüber der Allmacht Gottes bestehen, da ja Alles, was in der Welt geschieht, von Gott ausgeht und gewirkt wird? Dass Gott sich eben jeder Einwirkung auf die menschliche Handlungsweise enthält, geht aus der sinnlichen Wahrnehmung hervor, weil jeder Mensch sich in seinem Wollen und Handeln ganz frei fühlt, und wird auch von der Vernunft erhärtet, weil sonst die Ertheilung von Geboten und Verboten keinen Sinn hätte, der Sünder nicht bestraft werden dürfte, ja vielmehr der Sünder, wie der Gerechte belohnt werden müsste, da alsdann jeder von ihnen doch nur unter dem Einflusse Gottes handeln würde. Ebensowenig wird die Willensfreiheit von der Präscienz, dem Vorherwissen Gottes, beschränkt. Wenn Gott in seiner Allwissenheit — so lautet nämlich dieser Einwand, — schon vorher weiss, was geschehen wird, so weiss er auch die schliessliche That des Menschen vorher; wie ist es denn möglich, dass der Mensch nach Willkür die That unterlasse, da ja sonst Gottes Wissen unvollkommen wäre? Dieser Einwand ist darum hinfällig, weil er voraussetzt, dass Gottes Wissen der Dinge zugleich ihr Dasein verursacht; Gottes Wissen ist als solches nicht schöpferisch, sondern schaut die künftigen Dinge ungefähr so, wie ein Mensch die gegenwärtigen an, ohne sie zu beeinflussen. „Gott weiss, was als Handlung des Menschen sich

[1]) Tractat 4 Anfang; nach Ibn Esra hat Saadia den Menschen höher als die Engel gestellt, mit welcher Ansicht er übrigens unter den Religionsphilosophen allein dasteht.

darstellt, so sie nach allem Denken, nach allem Hin und Her eintritt, und dieses Letztere selbst weiss er ebenfalls, denn Ps. 94, 11 heisst es: „Der Herr kennt die Gedanken der Menschen." Eine solche Lösung der schwierigen Frage streift nur die Oberfläche, wie Saadia überhaupt bei der Behandlung des ganzen Problems über das Niveau des philosophischen Standpunktes, den er vorgefunden, nicht hinauskommt.

In der Psychologie, mit der sich der 6. Tractat beschäftigt, zeigt Saadia ganz deutlich, wie sehr ihm die philosophische Speculation erst in zweiter Reihe steht, und wie er alle philosophischen Theorien bei Seite schiebt, sobald ihm rabbinische Vorlagen ausreichend zur Verfügung stehen. Bei der Lehre von der Seele benutzt er seine philosophischen Mittel nur, um die Philosophen abzuweisen und die talmudischen Anschauungen methodisch hervortreten zu lassen. Befremdlicherweise nimmt er hierbei die dichterische, parabolische Einkleidung der rabbinischen Aussprüche meist wörtlich als begrifflichen Gedanken.[1]) Die Seelen — so führt Saadia aus — sind von Gott geschaffen, „weil alles Vorhandene geschaffen und unmöglich etwas Anderes ausser Gott ewig sein könne," und zwar wird jede einzelne Seele geschaffen, sobald der Embryo die vollendete Fötalgestalt erreicht hat. Sie hat ihren Sitz im Herzen. Ihr Wesen ist ein Lichtstoff, fein und durchsichtig, wie er ungefähr den Himmelssphären eignet, nur ist er ungleich feiner als derjenige der Himmelssphären. Der letzteren Stoff bleibt doch immer körperlich und irdisch, darum vermag keine der Himmelssphären zu denken oder zu reden, wohingegen die Seele es vermag. Die Fähigkeit zu denken und zu erkennen entspringt eben aus dem Wesen der Seele; selbst die Sinneswerkzeuge erlangen erst durch die Seele ihre Wahrnehmung. Zur Aeusserung ihrer Thätigkeit muss die Seele schlechterdings den Körper haben, denn jedes geschaffene Wesen bedarf für seine Thätigkeit irgend ein Organ. Durch die Verbindung mit dem Körper werden in der Seele drei Kräfte wirksam, die Erkenntnisskraft *τὸ διανοητικόν*, die eiferartige Kraft *τὸ θυμοειδές*, und die begehrende Kraft *τὸ ἐπιθυμητικόν*. Seele und Körper zusammen bilden daher eine Aktionseinheit. Der Tod ist die Trennung der Seele von dem

[1]) Die Parabel in Synhedrin 91 a, wo Seele und Körper mit einem Lahmen und Blinden verglichen wird, giebt S. selbst als für seine psychologische Theorie bestimmend an; auch seine andern wesentlichsten Gedanken lassen sich aus dem Talmud nachweisen. Nur die Dreitheilung der Seele ist eine platonische Entlehnung.

Körper; sie wird durch den Todesengel herbeigeführt, der in einer so fürchterlichen Gestalt mit gezücktem Schwert dem Sterbenden erscheint, dass die Seele über diesen Anblick sich entsetzt und aus dem Körper entweicht. Da nun die Seele ohne den Körper nichts wirken kann und ebensowenig der Körper ohne die Seele, jedwede Thätigkeit also nur durch die Verbindung Beider zu Stande kommt, so kann die Vergeltung, Lohn oder Strafe, auch nur Beide in ihrer Vereinigung treffen. Die Vergeltung für Verdienst und Schuld erfolgt daher zur Zeit der Auferstehung, in welcher Seele und Körper sich wieder zusammenfinden und die Seele in den neu belebten Körper eingeht. Was geschieht jedoch bis dahin mit der Seele? Die reinen Seelen werden irgendwo oben, und die befleckten Seelen irgendwo unten so lange verwahrt, bis dereinst die Zahl der Seelen, welche die göttliche Weisheit in's Leben zu rufen von Urbeginn beschlossen hat, erschöpft sein wird; alsdann tritt der Zeitpunkt der Auferstehung ein. In der ersten Zeit nach der Trennung vom Leibe bis zu dessen völliger Auflösung wird die Seele von Unruhe gequält, und sie empfindet den Zerfall des Körpers so schwer, wie etwa Jemand, der sein Eigenthum in Trümmer und Schutt zerfallen mitansehen muss; aber hernach, wenn der Zerstörungsprozess des Körpers beendet ist? Da die Seele, wie Saadia lehrt, nur mittels des Körpers und seiner Organe zu handeln, ja selbst zu denken und zu erkennen vermag, so folgt daraus, dass sie nach der völligen Auflösung des Körpers einem schlafähnlichen Zustand anheimfallen müsste.[1]) Der Seelenschlaf, die Psychopannychie fliesst als nothwendige Consequenz aus dem Zusammenhang der Saadianischen Seelentheorie. Saadia scheint einer solchen Annahme nicht geneigt, indess hat er, der sonst den seltsamsten Fragen ein Wort zu widmen pflegt, sich gar nicht darüber ausgesprochen; er schliesst die Abhandlung von der Seele mit einer eindringlichen Polemik gegen die Seelenwanderung.

Die Tractate 7, 8, 9 besprechen die religionsdogmatischen Lehren von der Wiederbelebung der Todten, von der letzten Erlösung, von der zukünftigen Welt, und versuchen den Nachweis, dass diese eschatologischen Anschauungen weder mit der Vernunft, noch mit der Erfahrung in Widerspruch stehen. Wenn die Leidenszeit Israels die ihr von Gott gesetzte Zeitgrenze er-

[1]) Man vergleiche hierzu Albo Ikkarim Tractat 4, Cap. 30 und 31.

reicht, dann erscheint der Erlöser aus dem Hause David, und alle Bekenner des Judenthums, unterstützt durch die dem Messias ebenfalls huldigenden Völker, werden von allen Enden der Erde nach Jerusalem strömen. Der Tempel wird wiedererstehen und ein überschwenglich glückseliger Zustand herrschen. Um an diesem Glück theilzunehmen, werden hernach die Todten Israels belebt. Dieselben sterben nicht mehr, sondern gehen in die Zeit mit hinüber, zu welcher die Zahl der zu erschaffenden Seelen vollendet sein wird, mit welcher das zukünftige Leben eintritt. Zu dieser Zeit werden sämmtliche Todte auferstehen und alle Seelen in ihre Körper zurückkehren, um ihren ewigen Lohn oder ihre ewige Strafe zu erhalten.

Der 10. Tractat, mit dem das Buch schliesst, enthält die Ethik, welche im Sinne der arabischen Philosophie nicht die sittlichen Werthe, sondern die eudämonistischen Momente des Wollens und Handelns bestimmt, und nur darauf ausgeht, die zweckmässigste Lebensnorm aufzustellen. Schon äusserlich wird die untergeordnete Stellung, die Saadia ihr zuweist, dadurch kenntlich, dass sie wie eine Nachschrift, nachdem der Gedankenzusammenhang seines Systems zum letzten Abschluss gebracht ist, hinterher lose hinzugefügt wird. Die Ethik ist ihm überhaupt nur „eine Anweisung zur Lebensführung," „wie der Mensch sein Thun am heilsamsten in dieser Welt einrichte;" er beschränkt sie also auf die irdische Lebensordnung, während das eigentliche System sich auf die höheren, überirdischen Lebenszwecke richtet. Saadia geht hierbei von dem Axiom aus, dass der Schöpfer allein seinem Wesen nach einer ist, dass es hingegen im Bereich der geschaffenen Dinge nirgends eine absolute Einheit giebt; jede irdische Einheit ist eine relative, nur der Zahl nach ist überhaupt nur das einheitliche Product vieler zusammenfliessender Factoren. Ebensowenig darf daher der Mensch alle Aeusserungen seiner Lebensenergie auf einen einzigen Punkt concentriren; das höchste Gut kann eben nicht eines sein, sondern beruht auf der Vereinigung aller Strebungen und Triebe in ihrem richtigen Mischungsverhältniss.[1]) Die Grundgefühle,

[1]) Es sind platonische Schriften oder Schriftfragmente, welche Saadia, natürlich in einer Uebersetzung, gelesen und für sein System benutzt. Dies erkennt man schon durch seine Eintheilung der Seelenkräfte und manches Andere, es wird aber durch seine Ethik ausser allen Zweifel gestellt; sonst wäre die Ausführlichkeit, die er dem Eros, der Knabenliebe, widmet, nicht zu verstehen. Von Aristoteles sind ihm fast nur die geläufigen Gemeinplätze bekannt, wie die Categorien, der Satz von der unmöglichen Existenz eines Un-

welche den Menschen zum Wollen und Handeln treiben, sind Liebe und Hass. Diese Gefühle werden hauptsächlich von den zwei niederen Seelenkräften, der begehrenden (der Epithymie) und der eiferartigen (dem Thymos) in Bezug auf bestimmte Willensobjecte hervorgerufen. Die beiden Kräfte der Epithymie und des Thymos müssen sich der dritten und obersten Seelenkraft, der Erkenntniss, unterordnen, welche sie einerseits beherrschen, ihre Aeusserungen prüfen und reguliren, und anderseits zwischen den Trieben und zwischen den Zielobjecten das richtige Maass und Verhältniss, die Symmetrie, herstellen muss. Um diese allgemeinen Gedanken im Einzelnen nachzuweisen und zu beleuchten, werden dreizehn Lieblingsbeschäftigungen ohne jede methodische Ableitung und Eintheilung zusammengestellt und als solche geschildert, in deren Einseitigkeit man sich leicht verlieren könne. Es sind dies: die Askese, die Vorliebe für Speise und Trank, die Frauenliebe, die Männerliebe oder die erotische Sympathie, die Habsucht, das Streben nach Kindern, die Bodenkultur und Baulust, die Liebe zum Leben, der Ehrgeiz zu herrschen, die Befriedigung der Rachsucht, die Wissenschaft, der Gottesdienst, die ruhige Behaglichkeit. Die ausschliessliche Richtung auf ein einziges dieser 13 Strebeziele, sei es auch die Wissenschaft oder der Gottesdienst, wird durch ihre Einseitigkeit zum Uebel; die heilsamste Lebensführung ist diejenige, welche allen Strebezielen gerecht wird und sie zur symmetrischen Ausgestaltung des Daseins zu vereinigen versteht. Denn nicht alle diese Strebeziele dürfen in gleichem Maasse berücksichtigt werden, sondern jedes einzelne in dem besonderen Verhältniss, wie es von der Wissenschaft und der Religion bestimmt wird; ein Trieb, der das Maass des Erlaubten und Zulässigen hierbei zu überschreiten drängt, muss gebändigt, und falls er der Bändigung durchaus widerstrebt, durch asketische Enthaltsamkeit unschädlich gemacht werden. Es verhält sich mit der Lebensführung ebenso wie mit den Heilmitteln, welche dadurch ihrem Zweck entsprechen, dass die verschiedenen Ingredienzien nicht zu gleichen Theilen, sondern in den angemessenen Gewichtsverhältnissen mit einander gemischt werden; nicht anders steht es mit den Farben, den Tönen, den Duftarten, welche erst in

endlichen der Grösse und der Zahl nach, und dgl. Darum findet er das Princip der Tugend nicht etwa, wie Aristoteles, in der Mitte zwischen zwei Extremen, sondern wie Plato in dem richtigen Maass der verschiedenen Begehrungen, in dem *μέτρον* oder der *συμμετρία*; vergl. Plato, Philebus Cap. 64.

dem richtigen Mischungsverhältniss den wohlthuenden Anblick oder den Wohllaut oder den Wohlgeruch erzeugen. Saadia schliesst seine Schrift mit den Worten: „Das ganze Buch hat keinen anderen Zweck, als das Herz zu läutern und seine Veredlung anzustreben," wie es (Hiob 11, 13) heisst: „So du dein Herz bereitest u. s. w.," und wie der Weise (Ps. 119, 10. 11.) spricht: „Mit meinem ganzen Herzen suche ich dich u. s. w." Die Herzen müssen sich läutern und beugen vor dem Namen unseres Gottes, wie es (2. Kön. 22, 19) heisst: „Weil dein Herz ergriffen ist und du dich beugst vor dem Herrn u. s. w." Selbst beim Essen, Trinken, Sehen und Hören ist es ja wahrzunehmen, dass man schon hierbei ungleich mehr ausrichtet, wenn das Herz dabei ist, als man erreicht, wenn dasselbe unbetheiligt ist."

Fast scheint es, als wenn der Fortsetzer Saadia's, Bachja ben Joseph, an diese Schlussworte angeknüpft hätte, da er etwa 100 Jahre später seine „Lehre von den Herzenspflichten" schrieb; jedenfalls hat er den religionsphilosophischen Faden da aufgenommen, wo ihn Saadia fallen liess. Saadia war es wesentlich darum zu thun, den Glaubenslehren und dem Ceremonialgesetz auf philosophischem Wege zu ihrem Recht zu verhelfen, auf die Innerlichkeit des Thuns, auf den Herzensgrund des Wollens ist er nicht näher eingegangen, seine ethischen Auseinandersetzungen verrathen daher eine bedenkliche Schwäche. Nach dieser Seite hin hat sich Bachja concentrirt, er begründete damit auf dem Boden der Ethik einen weiteren Fortschritt und wurde zum Initiator der jüdischen Moralphilosophie.

Bachja ben Joseph ibn Pakuda, aus dessen Leben man nichts weiter weiss, als dass er in Spanien Mitglied eines Rabbinatskollegiums, vermuthlich zu Saragossa, gewesen und sein Buch Thorath choboth halebaboth (תורת חובות הלבבות), „die Lehre von den Herzenspflichten"[1]) wahrscheinlich um 1040 veröffentlicht hat, betont mit allem Nachdruck, dass der sittliche Werth alles Denkens und Wollens nur in der Innerlichkeit,

[1]) Das in zehn „Pforten" zerfallende Buch war ursprünglich arabisch geschrieben. Der berühmte und gelehrte Meschullam ben Jakob aus Lünel bewog den Arzt Jehuda ben Saul ibn Tibbon aus Granada, ihm 1161 die Einleitung und erste Pforte in's Hebräische zu übersetzen, und liess sich später die übrigen neun Pforten von dem Grammatiker Joseph Kimchi übersetzen. Jehuda ibn Tibbon wurde von dem bekannten Abraham ben David aus Posquières ebenfalls veranlasst, seine Uebersetzung zu vervollständigen. Diese Uebersetzung liegt uns allenthalben vor, während die von Kimchi untergegangen ist und sich nur in einem kurzen Bruchstück erhalten hat. Ueber alles Weitere, namentlich über die hohe Bedeutung des Jehuda ibn Tibbon und seines Ge-

in der Gestimmtheit des Herzens gesucht werden dürfe.[1]) Alle Thathandlungen der körperlichen Organe entsprechen nur insoweit den Forderungen der Religion und Vernunft, als die geheime Gesinnung des Herzens dadurch zu sichtbarem Ausdruck gelangt. Die Pflichten der Glieder, der körperlichen Organe, bilden also gleichsam das sichtbare Obergeschoss, das auf dem verborgenen Grund der Herzenspflichten sich aufbauen muss und durch diese Unterlage Wesen und Bestand erhält. Seine Schrift will nun die Herzenspflichten methodisch ordnen und systematisch zusammenfassen. Dankbare Gesinnung gegen Gott ist der Quellpunkt aller sittlichen Verpflichtung.[2]) Das Herz kann der dankbaren Gesinnung nur gerecht werden, wenn es sich mit seinem Denken und Trachten auf Gott richtet, um ihn nach seiner Wahrheit zu erkennen und nach Gebühr zu verehren. Gott ist die absolute Einheit, welcher Begriff zugleich das Dasein und die Ewigkeit involvirt[3]); ein Mehreres lässt sich über sein Wesen nicht aussagen und nicht begreifen, da jede derartige Erkenntniss einerseits an Gottes Unvergleichlichkeit mit irgend etwas Geschaffenem und anderseits an dem begrenzten Denkvermögen des Geschöpfes scheitern muss. Was wir von Gott überhaupt erfahren, können wir neben der Ueberlieferung nur aus der Beobachtung und Betrachtung der Natur gewinnen, welche uns sogar die Kenntniss von dem Dasein Gottes erst vermittelt. Darum ist es die erste Herzenspflicht, die Natur und sich selbst zu beobachten. Mehr als die Spuren von Gottes Weisheit, als die verschiedenen Seiten seiner Wirkungsweise vermag uns die Schöpfung nicht zu offenbaren, ja je mehr wir uns in ihre Betrachtung vertiefen, um so klarer

---

schlechts für die philosophische Uebersetzungslitteratur vergl. Steinschneider, Die hebräischen Uebersetzungen des Mittelalters I S. 372 ff. Die Provence war der Nährboden für die hebräische Uebersetzungslitteratur, wie sie auch die Wetterscheide für die wichtigsten geistigen Strömungen des jüdischen Mittelalters gebildet hat.

[1]) Vergl. über Bachja die treffliche Schrift: Kaufmann, Die Theologie des Bachja ibn Pakuda, Wien 1874, welche zwar hauptsächlich die Lehre von Gott behandelt, aber auch sonst wichtige Aufklärungen giebt; ferner, Geiger in der Einleitung zu חובות הלבבות von Stern, Wien 1854.

[2]) Herzenspflichten, Pforte 3, Anfang.

[3]) Die Religionsphilosophen sind sämmtlich darin einig, für Gott solche Bezeichnungen, welche von einer Thätigkeit abgeleitet, nicht ein Attribut principiell darstellen, sondern nur eben diese Thätigkeit von Gott prädiciren, als statthaft zuzulassen; die grosse Meinungsverschiedenheit unter ihnen betrifft die Attribute des Wesens. Bachja erkennt die Einheit als das zutreffendste Wesensattribut, das die anderen implicite in sich enthält. Zugleich betont er bereits schärfer, als Saadia, die vorwiegend negative Bedeutung aller Attribute. Pforte 1, Cap. 10.

und gewisser wird uns, dass das Wesen Gottes dem menschlichen Intellekt unzugänglich und unbegreiflich bleibt. Das aus solcher Beobachtung und namentlich aus der Erkenntniss seiner selbst aufgehende Bewusstsein von der wundervollen Weisheit und der überschwenglichen Güte Gottes führt zu seiner innigen Verehrung. Die Ceremonialgebote, als Pflichten der körperlichen Organe, müssen gewissenhaft eingehalten werden, denn sie bezwecken die Hygiene der Seele und die erziehliche Abhärtung des Geistes, um das Herz in die rechte Verfassung zu bringen und seinen Pflichten geneigt zu machen. Daraus erwächst auch das Gottvertrauen, so dass das menschliche Herz durch die bedenklichen Räthsel des Weltenlaufs in seiner Pflichttreue sich nicht erschüttern lässt. Was der Mensch thut, muss rein um Gottes willen geschehen; das Urtheil der Menschen darf ihn nicht anfechten. Alle Seelenkräfte und Triebe werden eben dadurch zu Tugenden, dass sie sich Gott weihen und seinen Namen verherrlichen.[1]). Hierzu bedarf es insonders der Demuth, welche sich stets der menschlichen Unzulänglichkeit bewusst bleibt und zur Busse hinleitet. Zu letzterem Zweck muss der Mensch öfters Einkehr in sein Inneres halten und mit der Seele eine sittliche Abrechnung vornehmen. Ein gewisses Maass von Weltflucht wird dabei unerlässlich sein, tiefer angelegte Naturen werden auf viele Dinge und Genüsse, gegen die von sittlichem und religiösem Standpunkt sonst nichts einzuwenden wäre, verzichten, um das Höchste zu erreichen, um einen Trunk aus „dem Kelch der Gottesliebe thun zu können." Die höchste Idee der Ethik, ihr mystischer Gipfel, zu dem alle übrigen Pflichten und Gebote wie Stufen hinaufführen, ist die Liebe zu Gott. Sie ist wohl Selbstzweck, aber sie sichert zugleich die seligen Freuden des Jenseits, durch sie erlangt die Seele schon auf Erden den Frieden und die Ruhe, das höchste Gut des Menschen, durch sie wird der Geist geläutert und beschwingt, dass er zur Höhe prophetischer Vision emporgetragen wird, in der er ahnungsvoll „von der Weisheit und Allmacht Gottes, von der Schönheit der oberen Welt" mehr erschaut, als die Vernunft auf dem Stufengang folgerichtigen Denkens je zu erreichen vermag.

[1]) Pforte 3, Cap. 10; Pforte 4, Cap. 4; Pforte 5, Cap. 3, 5. Wenn Bachja zuweilen, namentlich bei der Enthaltsamkeit (Pforte 9), den Mittelweg הדרך השוה als besten empfiehlt, so meint er nicht das aristotelische Tugendprincip, sondern den vielfach gerühmten Grundsatz, der sich auch in Bibel und Talmud findet, dass die Mittelstrasse die richtigste und jedes Zuviel von Schaden ist.

Bachja bewegt sich fast durchwegs, namentlich bei der Entwicklung des Gottesbegriffs, in der Saadianischen Gedankenrichtung, nur dass er die einzelnen Ausführungen vertieft und genauer präcisirt. In der Lehre von der Willensfreiheit und von der Seele weicht er jedoch von seinem Vorgänger ab. Bei der Willensfreiheit begnügt er sich, die beiden Thatsachen, dass der Mensch einerseits in seinem Handeln sich frei fühlt, und dass anderseits alles von Gott bestimmt und geordnet wird, als einander entgegenstehend zu constatiren.[1]) Beide Thatsachen scheinen uns unvereinbar und bieten unserem Verstande ein wirkliches Räthsel dar, so unlösbar, wie vieles Andere, zumal wo der Gottesbegriff hineinspielt. Der Mensch muss in seinem Thun und Lassen sich von dem vollen Bewusstsein seiner Freiheit und Verantwortlichkeit leiten lassen und zugleich das Vertrauen zu Gott hegen, um alles Weitere ihm anheimzustellen. Betreffs der Seele lehrt Bachja, dass sie als Lichtsubstanz den höheren Wesen gleiche, dass sie auf der Erde eigentlich fremd ist und mit dem Körper verbunden worden, um die eigentliche Glückseligkeit der ewigen Seligkeit zu erwerben, und dass das reine Seelenleben und die ewige Vergeltung sofort nach dem Tode des Körpers beginnt.[2]) Einen unverkennbar tiefen Einfluss hat auch die arabisch-philosophische Encyklopädie der „lauteren Brüder" auf Bachja geübt;[3]) ihr entstammt der contemplative Quietismus, auf den als einen Grundton seine „Lehre von den Herzenspflichten" ge-

---

[1]) Pforte 3, Cap. 8.

[2]) Pforte 3, Cap. 9.

[3]) Dieser Einfluss ist von Kaufmann in seiner „Theologie des Bachja ibn Pakuda" nachgewiesen worden. — Bachja nennt am Anfang der Einleitung neben Saadia noch den Philosophen Mokammez; da dieser aber wahrscheinlich ein Karäer war, so musste er hier übergangen werden, weil hierselbst von den karaïtischen Philosophen trotz ihres erheblichen Einflusses auf die rabbanitischen Religionsphilosophen aus äusseren Gründen abgesehen werden musste. Vergl. über David Almokammez, Steinschneider, die hebr. Uebers. I, S. 378. Ihrer Bedeutung wegen seien wenigstens genannt: Joseph ben Abraham hakohen oder Joseph haroë im elften Jahrh. und Ahron ben Elia aus Nikomedien im vierzehnten Jahrh. Joseph haroë ist wichtig wegen seines ס' הנעימות oder וכרון הדתות, welches Buch das Muster eines mutazilitischen Kalam's darstellt; P. Frankl hat eine sehr belehrende Analyse von dem Buch gegeben, unter dem Titel „Ein mutazelitischer Kelam aus dem zehnten Jahrh." (Harkawy hat nachgewiesen, dass er in das elfte Jahrhundert hineingehört.) Steinschneider, a. a. O. I, S. 452 ff. Ahron ben Elia hat 1346 sein עץ חיים vollendet, ein Buch, das mit dem More des Maimonides concurriren will, jedenfalls reich an interessanten Aufschlüssen ist. Delitzsch und Steinschneider, עץ חיים, Ahron ben Elia's aus Nikomedien System der Religionsphilosophie, Leipzig 1841.

stimmt ist, so dass sein ethisches System in eine mystische Spitze, in eine Art extatischen Schauens ausläuft.

Die „Lehre von den Herzenspflichten" bietet eine Fülle anregender, wahrhaft spekulativer Gedanken, der Ausdruck zeigt eine Klarheit, welche die Schrift zu einem beliebten Volksbuch gemacht hat,[1]) die Breite der Darstellung wird durch eine gewisse Würde gemildert, eingestreute Sentenzen, welche die Gedanken scharf pointiren, und treffende Gleichnisse, welche die verschiedenen Zustände des Seelenlebens lebhaft veranschaulichen, gewähren eine angenehme Abwechslung, und über das Ganze haucht ein zarter Ton melancholischer Resignation. Durch die stark vorherrschende Tendenz zur Askese und Weltflucht, welche freilich von späteren Moralphilosophen noch überboten wird, obwohl sie mehr dem arabischen, als dem jüdischen Geist entspricht, wird die ethische Bedeutung der Schrift, die zu den ersten und besten Sittenbüchern der rabbinischen Literatur zählt, einigermaassen geschmälert. Hervorzuheben ist die philosophische Klarheit, mit der Bachja das Problem der Willensfreiheit — wenigstens für seine Zeit — als unlösbar erklärt; an diesem Punkt hat Abraham ibn Daud etwa 100 Jahre später eingesetzt und damit den Siegeszug des Aristotelismus durch das jüdische Geistesleben eröffnet.

Wir geben aus dem Buche die folgenden Proben:

Ueber die Verpflichtung zur Gottesverehrung.

(חובות הלבבות Pforte 3, Eingang.)

Da wir in dem Früheren über die Verpflichtung zur innigen Anerkennung der Einheit Gottes und zur Betrachtung seiner an dem Menschen sich zeigenden Allgüte gesprochen, so ergiebt sich für uns die Pflicht, nun von dem zu sprechen, was der Mensch zu thun gehalten ist, wenn jene ihm klar geworden, nämlich von der Obliegenheit der Gottesverehrung (wie hierzu die Vernunft Jedermann gegen seinen Wohlthäter verpflichtet). Wir schicken aber in dem Eingang dieser Pforte Einiges über die verschiedenen Arten des Wohlthuns und ihrer gegenseitigen Dankverpflichtungen voraus, und ziehen daraus den Schluss, welchen Dank und Preis wir erst dem Schöpfer für seine unermessliche Güte und unendliche Gnade schuldig sind. Bekannt ist es, dass wir Jedem in dem Maasse Dank schulden, als er uns zu nützen den Willen hatte, und zwar selbst in dem Falle, wenn er durch Zufall in der Ausübung seiner Wohlthat gegen uns verhindert wurde, ist es für uns nicht weniger Pflicht,

[1]) In's Deutsche ist das Buch zweimal übersetzt worden: von Fürstenthal, Breslau 1836, und von E. Baumgarten, Ausgabe von Stern, Wien 1854.

ihm dankbar zu sein, da es uns klar ist, dass seine Gesinnung gegen uns gut und seine Absicht die beste war; hingegen sind wir jeder Verpflichtung zur Dankbarkeit gegen den überhoben, durch den uns, ohne dass es in seiner Absicht gelegen war, Gutes zugekommen. Betrachten wir nun die Wohlthaten der Menschen gegen einander, so sind sie fünferlei Art: 1. Solche, die der Vater seinem Kinde; 2. solche, die der Herr seinem Diener; 3. solche, die der Reiche dem Armen um des himmlischen Lohnes willen; 4. solche, die der eine dem andern, des Rufes, der Ehre oder der Wiedervergeltung wegen; 5. solche, die der Starke dem Schwachen erzeigt, aus Theilnahme und Mitleid. Untersuchen wir aber, ob die genannten Liebeserweise auch nur rein des Empfängers wegen, ohne Nebenabsicht geschehen, und fangen wir bei den Wohlthaten des Vaters gegen sein Kind an. Bekanntlich hat jener dabei sein eigenes Beste im Auge, indem das Kind ein Theil des Vaters ist und er überdiess grosse Hoffnungen auf dasselbe setzt. Beweis: er ist viel sorgsamer für dasselbe in Bezug auf Speise, Trank und Kleidung als für sich selbst, und ist bemüht, alles Schädliche von ihm fern zu halten und trägt gerne um dessen Ruhe willen jede Plage und Mühe; zudem ist den Eltern Mitleid und Erbarmen gegen ihre Kinder angeboren. Dessenungeachtet verpflichtet Religion und Vernunft das Kind zur Verehrung, zur Liebe und zur Ehrfurcht, wie es heisst: „Jeder fürchte seine Mutter und seinen Vater“ (3. Mos. 19, 3); ferner: „Höre, mein Sohn auf die Zucht deines Vaters, und verwirf der Mutter Lehre nicht“ (Spr. 1, 8); ferner: „Der Sohn ehrt den Vater, der Diener seinen Herrn“ (Maleachi 1, 6); obgleich der Vater nur instinktmässig dazu getrieben wird, indem die Wohlthat von Gott ausgeht, und er nur Vermittler ist. — Was die Wohlthat des Herrn gegen seinen Diener betrifft, ist es nur zu bekannt, dass jener nur die Verbesserung seiner Vermögensverhältnisse dabei beabsichtigt und er zudem seiner Dienste bedarf, er folglich nur seinen eigenen Vortheil berücksichtigt, dennoch ist der Diener vom Schöpfer zur Unterwürfigkeit verpflichtet, wie dies in dem letztgenannten Vers angedeutet ist. — Die Wohlthaten, die der Reiche gegen den Armen um des himmlischen Lohnes willen übt, erinnern an einen Kaufmann, der ein grosses, bleibendes, aber erst in Zukunft erreichbares Gut für ein geringes, unbeständiges und verächtliches sich erkauft, indem (der Reiche) mit dem Guten, das Gott ihm zur Verwendung an Bedürftige gegeben, seine Seele für die Zukunft schmücken will. Offenbar verdient er dessenungeachtet Dank und Lob, obschon er es nur gethan hat, um seine Seele für die Zukunft zu schmücken, wie es heisst: „Des Herumirrenden Segen wird über mich kommen“ (Hi. 29, 13); ferner: „Vielmehr segneten mich nicht seine Hüften und erwärmte er sich nicht mit der Schur meiner Schafe“ (Hi. 31, 19). — Diejenigen, die sich gegenseitig wohl thun, des Ruhmes, der Ehre und der Wiedervergeltung wegen, gleichen demjenigen, der seinem Nachbar Gut und Geld in Verwahrung giebt aus Furcht, er möchte dessen später einst bedürfen. Obwohl nun dies seines eigenen Vortheils wegen geschieht, ist der Empfänger dennoch Lob und Dank

dafür schuldig, wie der Weise sagt: „Viele begrüssen das Antlitz des Vornehmen, und Alles gesellt dem Freigebigen sich zu“ (Spr. Sal. 19, 6); ferner: „Das Geschenk schafft dem Menschen Raum, führt ihn bei Grossen ein“ (Spr. Sal. 18, 16). — Ebenso will der Mitleidsvolle mit den Wohlthaten, die er den Armen zukommen lässt, nur sich selbst des Schmerzes entledigen, den er durch den Anblick der Schmerzen des andern empfindet, und es scheint, als wolle er mit dem ihm von Gott gewordenen Guten diesen heilen; dennoch muss ihm Dank werden, wie Hiob sagt: „Konnte ich sehen einen Herumirrenden ohne Kleid, und ohne Bedeckung den Dürftigen? Vielmehr segneten mich nicht seine Hüften, und erwärmte er sich nicht mit der Schur meiner Schafe?“ — Aus dem Gesagten geht hervor, dass all den Wohlthaten, die der Mensch einem andern erzeigt, Egoismus zu Grunde liegt: sich damit entweder eine zeitliche oder ewige Zierde zu schaffen, oder Schmerzen von sich abzuwenden, oder sein Vermögen zu verbessern. Dennoch wird ihnen niemand Lob, Dank, Ehrfurcht und Liebe versagen wollen, obwohl das Gut selber nur ein Darlehen bei ihnen ist, und sie zur Wohlthat gezwungen sind, wie wir dies erwähnt, zudem ihre Güte nicht dauernd, ihre Liebe nicht anhaltend ist, und ihre Milde entweder eigenen Vortheil oder Entfernung eines Nachtheils zum Zwecke hat. — In welchem Maasse schuldet nun erst der Mensch Ergebenheit, Lob und Dank seinem Schöpfer, dessen Güte grenzenlos, dauernd, anhaltend, uneigennützig, nur aus Huld und Liebe gegen die Menschen ausgeübt wird!

(Nach der Uebersetzung von E. Baumgarten in der Ausgabe von Stern, Wien 1854 S. 15 b.)

Nutzen der Seelenabrechnung, in einem Bilde dargestellt.

(Daselbst Pforte 8, Schluss des Cap. 4.)

Ich erachte es auch für gut, dir ein passendes Beispiel anzuführen, wodurch dir das Erwähnte doch zum Theil klarer werden dürfte. Stelle dir vor, du seiest an irgend einer Stelle, und es befände sich über derselben ein Bild, gerade an der Seite dir gegenüber,[1]) das du mit deinen Augen nicht sehen und mit deinem Gesichtsinne nicht wahrnehmen kannst. Nun sagte dir Jemand, wenn du dir eine Stahlplatte anfertigen, sie von Flecken rein poliren, sie eine längere Zeit hindurch mehrmals bestreichen, und dir gegenüber aufstellen würdest, dann könntest du das in der Höhe befindliche, dir unzugängliche Bild wahrnehmen, es sehen, und an dessen Anmuth und schönem Glanze dich erfreuen. Dieses in der Höhe sich befindende, werthvolle Bild, das du nicht zu sehen vermagst, ist die

[1]) „Dir gegenüber“ scheint nicht recht zu passen. Das Bild würde also wegen der Entfernung in der Höhe nicht sichtbar sein, dann aber würde ein Metallspiegel nicht viel helfen, denn er zeigt ja das Bild wiederum in derselben Entfernung. Vielleicht müsste der Text lauten: „gerade über dir;“ das Bild stände dann senkrecht über dem Beschauer, so dass er es deshalb nicht sehen kann, aber durch einen gegenübergestellten Spiegel die Strahlen in das Auge leiten und es sichtbar machen könnte.

Weisheit Gottes, seine Allmacht und die Schönheit der oberen Welt, deren Form und Beschaffenheit dir unbekannt; die Stahlplatte ist die menschliche Seele; das Poliren besteht in deren Anleitung zur Weisheit und den Unterweisungen der Vernunft und der Religion. Die Bestreichungen sind die gedachten 30 Abrechnungsarten. Wenn du sie zu Herzen führst und deinen Gedanken einprägest, wird deine Seele geläutert, deine Vernunft erleuchtet, jeder verborgene Gegenstand deiner Seele wird begreiflich, du wirst mit geöffneten Augen die Formen der Wahrheit sehen, die Pforte der Vollkommenheiten wird vor dir sich aufthun, von deinen Augen wird die Binde, welche zwischen dir und der Weisheit des Schöpfers liegt, fallen und es wird dich Gott lehren erhabene Weisheit, heilvolles Thun, und er wird dir göttliche Kraft verleihen, wie es heisst: „Und es wird ruhen auf ihm der Geist Gottes, der Geist der Weisheit und der Einsicht" (Jesaja 11, 2), ferner: „Fürwahr, es ist der Geist im Menschen u. s. w." (Hi. 32, 8).

(Nach der Uebersetzung von E. Baumgarten, das. 126a.)

Zu erwähnen bleibt noch der ältere Zeitgenosse Saadia's, der vielgenannte Isaak ben Salomo Israëli, Leibarzt mehrerer islamitischer Herrscher zu Kairuan (Cyrene), geboren etwa um 850, gestorben um 950.[1]) Soweit Namen uns erhalten sind, ist er der älteste philosophische Schriftsteller, den wir mit Namen kennen. Seine Schriften befassen sich zumeist mit rein philosophischen oder naturwissenschaftlichen Fragen; die bekannteste unter ihnen ist das Sefer hajesodoth (ספר היסודות), „Buch von den Elementen," aus dem Arabischen in's Hebräische von Abraham ben Samuel ibn Chasdai übersetzt, das bisher nur in der lateinischen Uebertragung des Constantinus Africanus vorliegt. Isaaks eigentliche Bedeutung liegt auf ärztlichem Gebiet, wo er seinen Ruhm durch das „Buch über die Fieber" begründet hat.

Die Uebergangsperiode.

(11. und 12. Jahrh.)

Schon in Bachja, der seine Heimath in Spanien hatte, zeigt es sich, dass die Religionsphilosophie mit dem 11. Jahrhundert nach der pyrenäischen Halbinsel übergesiedelt war. Hier fanden in der That die philosophischen Studien unter den Juden die eifrigste Pflege und Förderung; man kann besonders die Encyklopädie der lauteren Brüder, die sogenannte Theologie des

[1]) Fried, Das Buch über die Elemente von Isaak ben Salomon Israëli 1, Leipzig 1884; Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 388 ff.

Aristoteles[1]) und das Buch von den Ursachen[2]) als die Schriften namhaft machen, welche von den spanischen Juden gründlich gelesen und benutzt wurden. Die naïve Unbeholfenheit, welche sich bislang eben so sehr in der Argumentation verräth, wie in der Manier, die verschiedenen Glieder des Systems an allgemeinen Lehrsätzen oberflächlich aneinander zu haken, nicht organisch ineinander zu fügen, schwindet vor der philosophischen Schulung; die exacte Behandlung und speculative Durcharbeitung der einzelnen Probleme tritt immer deutlicher hervor. Gleich in der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts begegnen wir allerdings einem Denker und Dichter ersten Ranges, Salomo ibn Gabirol, von den christlichen Scholastikern Avicebron genannt, dessen philosophische Schriften sich fast nur mit metaphysischen Begriffen, nicht mit religiösen Fragen beschäftigen.[3])

Salomo ben Jehuda ibn Gabirol ist um etwa 1020 zu Malaga geboren, hielt sich längere Zeit in Saragossa auf, wo er 1045 seinen Tractat Tikkun middoth hanephesch (תקון מדות הנפש), „über die Veredlung der Seele" schrieb, und starb wahrscheinlich frühzeitig 1070 (?) zu Valencia. Er ist überhaupt der erste, der die Fortbildung des Neuplatonismus wieder aufnimmt, und sein Versuch, die neuplatonischen Begriffe der monotheïstischen Theorie des Judenthums entsprechend umzuschmelzen, zeugt von der Kühnheit und Energie seines Denkens. Mit allen jüdischen Denkern ist er darin einig, dass Gott ab-

---

[1]) Dieterici, Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem Arabischen übersetzt, Leipzig 1883.

[2]) Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute, bekannt unter dem Namen liber de causis, Freiburg i. B. 1882, ferner Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 259 ff.

[3]) Wir verdanken Salomo Munk die Entdeckung, dass Avicebron mit Salomo Gabirol identisch ist, den Zugang zu der Philosophie des Gabirol, die er in den hebräischen Auszügen des Schem tob Falaquera unter dem Titel ליקוטים מן ס' מקור חיים veröffentlichte, und eine Darstellung seines Systems in Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris. Th. 1, 1857, Th. 2, 1859. Eine eingehende und erschöpfende Darstellung seines Systems hat dann J. Guttmann, Die Philosophie des Salomon ibn Gabirol, Göttingen 1889, gegeben, welche Darstellung dadurch besonders werthvoll ist, dass sie die lateinische Uebersetzung des Johannes Hispalensis ausgiebig verwerthet und aus derselben, die nur handschriftlich vorhanden ist, charakteristische Belegstellen abdruckt. Von erheblichem Einfluss war Gabirol für die christliche Scholastik, indem sie seine Anschauungen acceptirte oder bekämpfte. Für Wilhelm von Auvergne hat dies Guttmann nachgewiesen in der Revue des Études juives XVIII S. 251 f.; über sein Verhältniss zu Thomas von Aquino giebt Guttmann in seiner Schrift „Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum," Göttingen 1891, dankenswerthe Aufschlüsse. Ueber das Litterarhistorische vergl. Steinschneider, Die hebr. Uebers. I. S. 379 ff.

solut einer und ungetheilt ist, dessen Einheit auch nicht von dem Schatten eines Attributs oder einer Eigenschaft getrübt werden darf, dessen Begriff nach seinem Wesen schlechterdings unerkennbar bleibt und nur nach seinen Wirkungen angedeutet werden kann, und dessen freie Schöpfungsthat die Welt des Daseins ist. Er nennt ihn die erste Substanz oder die erste Wesenheit. Der ersten Substanz steht die Welt gegenüber, welche nichts anderes ist als Materie und Form in ihren verschiedenen Ausstrahlungen und Abstufungen. Zwischen beide tritt der göttliche Wille, welcher zwischen dem Absoluten und der Endlichkeit vermittelt, die Materie und Form zur Verbindung bewegt und ihre Vereinigung immer wieder erneuert und erhält. Die ganze Welt des Daseins ist aus Materie und Form zusammengesetzt, aus Materie und Form bestehen nicht blos die körperlichen, sondern auch die intelligibelen Substanzen, die sogenannten separaten Wesenheiten.[1]) Materie und Form können ohne einander gar nicht existiren, sie begründen in unlösbarer Gemeinschaft die Substanz und sind demnach beide substantiell, jedoch scheint die Materie das mehr Substantielle, die Form das mehr Accidentielle zu sein, weil es im Wesen der Materie liegt, zu tragen und für sich zu subsistiren, und im Wesen der Form, getragen zu werden und in einem Anderen zu subsistiren. Ein und dieselbe Grundmaterie geht durch alle Wesensreihen hindurch, von dem Gipfel der intelligibelen Welt bis hinab zur tiefsten Stufe irdischer Dinge, freilich vergröbert und verkörpert sie sich immer mehr, je weiter sie sich von ihrem Ursprung entfernt. Es ist dies die universale Materie, welcher die universale Form entspricht; beide zusammen bilden die Substanz der Intelligenz, die höchste Wesensreihe, welche unmittelbar vom Willen ausgegangen, und die Quelle, aus der alles weitere Sein ausströmt und wohin es wieder zurückführt. Aus der universalen Materie geht die Materie der allgemeinen Körperlichkeit hervor, aus dieser die Materie der Himmelssphären, aus dieser die allgemeine natürliche Materie und aus dieser die besondere natürliche Materie; ebenso verhält es sich mit der

[1]) Charakteristisch für Gabirol ist der Lehrsatz, dass selbst die geistigen Wesenheiten aus Materie und Form zusammengesetzt sind, dass also auch die intelligibelen Substanzen, die עצמים נבדלים einer Materialität nicht entzogen werden; natürlich ist es eine geistige Materie, die ihnen zu Grunde liegt.

Entwickelung der Formen aus der universalen Form.[1]) Da Materie und Form nur miteinander vereinigt existiren und wirken können, so wirkt im Grunde die aus Beiden bestehende Substanz, aber innerhalb der wirkenden Substanz macht jedes dieser beiden Principe die ihm eigene Triebkraft geltend. Die Materie, welche als das Ruhende und Tragende immer eine ist, wird immer schwerfälliger und gröber, je tiefer sie niederströmt, und setzt der gestaltenden Kraft der Form immer grösseren Widerstand entgegen; die Form dagegen, als das gestaltende und schaffende Princip, das die Verschiedenheit der Substanzen begründet und vom Willen immer neue Impulse erhält, müsste eigentlich im Niederschreiten sich eher potenziren, da sie aber den wachsenden Widerstand der Materie zu überwinden hat, so zersplittert und vervielfältigt sie sich. Je mehr daher die Substanz hinabsteigt, desto mehr vervielfältigt sie sich, und je höher sie hinaufsteigt, desto mehr und inniger ist sie geeinigt. Jede Substanz ist die Materie für das Untere und Gröbere, und zugleich die Form für das Höhere und Einfachere, so dass alles auf die universale Materie zurückführt, von der alle Substanzen getragen werden. Ueber der universalen Materie steht der Wille, aus dem ihre Form, die Form der Intelligenz, über sie niederströmt. Der Wille ist eine göttliche Kraft, welche die Materie und die Form geschaffen hat, wie es ja im Wesen des Willens liegt, ein Ding und dessen Gegensatz hervorzubringen. Durch ihn wird die Vereinigung von Materie und Form gewirkt und erhalten; diese Vereinigung ist gleichsam der Eindruck, welchen das Wesen der ersten Einheit auf die Materie übt. Wie in der unwissenden Seele das Verlangen liegt, sich die Form des Wissens anzueignen, so in der formlosen Materie die Sehnsucht, an dem höchsten Sein der höchsten Einheit irgendwie theil zu nehmen; sie wird dadurch gleichsam aus ihrem eigenen Wesen hinausgedrängt,

---

[1]) Gabirol hebt die Existenz von Mittelwesen zwischen dem Absoluten und Endlichen nachdrücklich hervor. Der erste Schöpfer bringt aus dem Nichts hervor; die Substanz der Kategorien ist aus Elementen geschaffen, in welche sie sich auflöst, sie ist also aus diesen Elementen, nicht aber aus dem Nichts, geschaffen. Zwischen zwei Gegensätzen giebt es aber immer ein Mittleres, das jedem von Beiden verwandt und ähnlich ist; es müssen also Mittelwesen existiren (vergl. Guttmann, Die Philosophie des Sal. ibn Gabirol, S. 119). In derselben Weise begründet Asriel die Existenz der Sephiroth in der Kabbala. (Vgl. oben S. 43.) Die Schöpfung selbst wird von Gabirol als eine ununterbrochene Emanation gedacht und dem Hervorströmen des überfluthenden Wassers aus einer Quelle verglichen.

um die Form in sich aufzunehmen, welche der Wille über sie ergiesst. Der Wille ist der Urheber aller Bewegung, alles Lebens und Wissens im ganzen Universum, er durchdringt alle Wesensreihen, die ersten wie die letzten, der Seele vergleichbar, welche den Körper erfüllt. Er muss als identisch mit der ersten Substanz, mit Gott erklärt werden. Sein Verhältniss zur ersten Substanz gleicht etwa demjenigen der Form und Materie; während jedoch Materie und Form auseinandertreten, als zwei gedacht werden müssen, giebt es in der ersten Substanz keine Zweiheit, nur absolute Einheit. Der Wille, an und für sich betrachtet, ist mit Gott eins und unendlich, von Seiten seiner schöpferischen Wirksamkeit betrachtet, muss man ihn als begrenzt denken und als das Mittlere zwischen dem höchsten Wesen und der Form der Intelligenz, welche aus dem Willen entströmt ist. Die erste Substanz, Gott, ist als das wahrhaft Eine, schlechterdings unerkennbar, man muss sich zu wissen begnügen, dass er ist, und darf nicht fragen, was und von welcher Beschaffenheit und warum er ist. Der Mensch bietet als Mikrokosmos in seiner Gestaltung ein Abbild des Makrokosmos: Materie und Form gleichen dem Körper des Menschen und seiner Gestalt, d. h. seinem Gliederbau, der Wille gleicht der Seele, und die erste Substanz gleicht der Vernunft. Die Selbsterkenntniss muss daher dem Menschen sehr wichtig sein; durch sie gelangt er schliesslich zur Erkenntniss der höchsten Grundprincipien und der Endursache, um derentwillen er geschaffen worden, und er erreicht so den Endzweck des menschlichen Daseins, die Verbindung der Seele mit der höheren Welt, welche die menschliche Glückseligkeit bildet.

Diese Anschauungen hat Gabirol in einem arabisch abgefassten Buch niedergelegt, unter dem Titel: „Die Quelle des Lebens;“ es ist dialogisch gehalten als Unterredung zwischen Lehrer und Schüler und will eigentlich nur die Lehre von der Materie und Form behandeln. Demselben war eine der Lehre vom Willen gewidmete Schrift voraufgegangen, von der wir nur noch den Titel in lateinischer Uebersetzung besitzen: Origo largitatis et causa essendi. Mancherlei Unerklärlichkeiten und Widersprüche in G.'s Ausführungen mögen wohl darauf zurückzuführen sein, dass er gestorben, ehe seine Anschauungen völlig ausgereift waren, zum grossen Theil dürften sie wohl unserer unzulänglichen Vorlage der „Quelle des

Lebens" auf Rechnung zu setzen sein. Was uns nämlich von dem Werk vorliegt, ist nicht das Original, sind nur kurze Excerpte, von Schem Tob Falaquera hebräisch angefertigt, und eine noch nicht vollständig veröffentlichte lateinische Uebersetzung von dem Convertiten Johannes Hispalensis, von dem, in Gemeinschaft mit Dominicus Gundisalvi, der Erzbischof Raymund zu Toledo um 1130 eine Reihe wissenschaftlicher Schriften in's Lateinische übersetzen liess. Auch eine unter dem Namen des Aristoteles cursirende Schrift „von der Seele" gehört wahrscheinlich unserem G. an.[1]) Wohl aus früher Jugend rühren zwei ethische Schriften her, welche Jehuda ben Saul ibn Tibbon aus dem Arabischen in's Hebräische übersetzte, eine Spruchsammlung: מבחר הפנינים (Mibchar happeninim, „Ausgewählte Perlen") und eine populäre Ethik: תקון מדות הנפש (Tikkun middoth hanefesch „Zur Veredlung der Seele.")[2]) Das letztere Werkchen giebt eine Tugendlehre, welche die Tugenden und Laster psychologisch nach den fünf Sinnen ordnet und beschreibt, so dass jeder Sinn als Träger zweier Tugenden und der ihnen entsprechenden Laster gilt. Das ethische Mittelmaass zwischen zwei Extremen tritt bei ihm schon deutlicher hervor als bei Bachja, doch spricht er nur beiläufig davon, ohne es als Tugendprincip zu betrachten. Eine kleine Probe aus dem Büchelchen mag hier folgen.

Von der Demuth.

(Tikkun middoth hanefesch Theil 1, Pforte 2.)

Dieses Kapitel stehet dem Guten näher als diejenige Eigenschaft, die den Inhalt des vorigen ausmachte [der Stolz], weil wer diese Eigenschaft besitzt, seine Seele schon von den schlechten Gelüsten zurückgehalten hat. Mit dieser Eigenschaft vollendet er die Zahl der guten Beschaffenheiten der Seele. Diese Eigenschaft ist sehr nützlich für denjenigen, der sich einen guten Namen machen will. Die Demuth ist die beste der guten Eigenschaften. Die Propheten, auf denen der Friede ruhen möge! — die mit gottähnlichen Eigenschaften erwähnt sind, haben diese besessen. Einer (Abraham) sagte: „Ich bin Staub und Asche" (1. Mos. 18, 26). Andere sagten: „Ich bin ein Wurm" u. s. w. (Ps. 22, 7) und Aehnliches mehr, und sie wurden dafür gelobt. Ein verständiger Mensch möge auch wissen, dass demüthig sein und sich geringe anschlagen, den

[1]) Löwenthal, Pseudo-Aristoteles über die Seele, Berlin 1891.

[2]) Das תקון מדות הנפש wurde zuletzt in Lyck 1859 abgedruckt unter dem Titel גורן נכון, der missverständlich aus der 1807 zu Lüneville erschienenen Ausgabe dieses Schriftchens übernommen wurde. Der letzte Abdruck ist ebenso incorrect, wie die früheren.

Menschen zur Ehre führt. Es möge dir auch das Betragen des dritten Hauptmannes, erinnerlich sein, welcher sich so klug gegen den Propheten Elia benommen hat, indem er sagte: „Möge meine Seele würdig sein in deinen Augen u. s. f.“ (2. Kön. 1, 13), und es hat ihn wirklich nicht das Schicksal seiner Vorgänger betroffen. Denn wer sich erniedrigt, kommt zuletzt zu Ehren. So ist auch in der Bibel Demuth mit Ehre gemeinschaftlich genannt. Es heisst (Spr. Sal. 22, 4): „Die Folge der Demuth ist Furcht des Herrn, Reichthum und Ehre und Leben.“ Die Frommen der alten Zeit haben sich in dieser Eigenschaft geführt und haben dieselbe über ihr Naturell herrschen lassen. So erzählt man von einem alten Könige, der eines Abends eine grosse Gesellschaft bei sich sah, dass er von seinem Sitze aufstand, um das Licht zu putzen, und sich dann wieder an seinen Platz niedersetzte. Als man ihm bemerkte, dass so viele der Gesellschaft dieses hätten thun können, erwiderte er: Ich bin als König aufgestanden und als König zurückgekehrt. Man sagte auch: „Alle Eigenschaften werden im Menschen beneidet, mit Ausnahme der Demuth.“ Der Philosoph Gemahar sagte: „Die Frucht der Demuth ist Liebe und Ruhe; du musst wissen, dass die Bereitwilligkeit, seinem Nebenmenschen zu dienen, gross macht.“ Ein Weiser sagte: „Demüthig sein ist: Jeden zu grüssen und am untersten Platze zu sitzen.“ Wer zu dieser Eigenschaft gelangt, hat einen hohen Grad erreicht. Wen Gott mit dieser Eigenschaft beglückte, den hat er geliebt. Es heisst auch in der Bibel von einem Menschen, der sich mit dem begnügt, was er hat: „Der Fromme isst sich satt.“ Im Gegensatz heisst es daselbst: „Der Bauch der Frevler fühlt immer Mangel“ (Spr. Sal. 13, 25).

Wem Gott Stärke, Gesundheit und Vertrauen gegeben hat, darf nicht sorgen. Die Frucht dieser Eigenschaft ist die Ruhe, eine Eigenschaft, welche als grosser Reichthum zu betrachten ist. Einige der Weisen haben gesagt: „Wer sich mit dem, was die Welt ihm darbietet, begnügt, dem reicht das Wenige hin.“

Zu dieser Eigenschaft gehört auch die Geduld. Einer der Weisen hat seinem Sohne folgenden Spruch empfohlen: „Wer nicht ein Wort mit Geduld ertragen kann, muss viele hören; wer sich selbst geringe anschlägt, wird von Menschen geehrt.“ Man muss sich übrigens bei dieser Eigenschaft in Acht nehmen, sich nicht vor Unwürdigen zu demüthigen. Davon ist die Rede in dem Vers (Spr. Sal. 25, 26): „Getrübte Quelle und verderbter Brunnen ist der Gerechte, der vor dem Frevler sich beugt.“ Ein Weiser hat gesagt: „Niemand ist so zu bemitleiden, als ein Weiser, der unter Thoren gerathen ist.“ In Lokmann's Sprüchen findet sich: „Der Edle, wenn er arm wird, wird demüthig, der Schlechte wird stolz.“ Im Buche הקושי heisst es: „Sei klug ohne listig zu sein, schätze dich selbst, ohne stolz zu werden, wisse: Sichüberheben ist Irrthum, und Stolz ist Narrheit.“

(Dukes, Salomo ben Gabirol aus Malaga, Hannover 1860, S. 113).

Der Name und Ruhm des Gabirol hat sich zumeist an einen religiösen Hymnus geheftet, Kether malchuth (כתר מלכות), „die Königskrone," in welchem er seine theologischen und kosmologischen Anschauungen dichterisch popularisirt. Die Kraft Gabirol's ruht nicht in seinen deductiven Ausführungen, obwohl er über eine gewandte und reich fluthende Dialectik verfügt, sondern in der Intuition, mit der er die speculativen Ideen erfasst, wie er den Gedanken der Materie durchführt und ihn fast zu einer Art modernen Substanzbegriffes ausbildet, wie er, um die Schöpfungsthat zu erklären, die Emanationstheorie heranzieht, und um die Emanation als freien Willensact zu setzen, zu einem metaphysischen, in Gott aufgehenden Willen fortschreitet.

Mit Gabirol dringt die Theorie der Emanation und der Mittelwesen in die Religionsphilosophie ein. Vielleicht hat er nicht mehr als den Impuls dazu gegeben, denn seine speculativen Lehren haben unter seinen Glaubensgenossen keinen Anklang gefunden und auf dieselben nur schwache Einwirkung geübt. Dagegen gewannen die Schriften der arabischen Philosophen[1]) wie Al Farabi, Ibn Sina und Al Gazzali einen immer nachhaltigeren Einfluss, je mehr sie sich über den spanischen Boden verbreiteten. Da die arabischen Philosophen sich vornehmlich als Aristoteliker gaben und aristotelische Schriften erklärten, so eigneten sich die jüdischen Kreise allmählich eine genauere und umfassendere Kenntniss der aristotelischen Lehrbegriffe an, von denen sie um so mächtiger angezogen wurden, je tiefer sie sich in ihren Geist versenkten. Die Wirkung davon tritt bereits bei Joseph ibn Zadik deutlich in die Erscheinung. In seinem Sefer 'Olam hakaton (ס' עולם הקטן)[2]) „Buch vom Mikrokosmos," lehnt sich derselbe wohl an Gabirol an, aber er hat zugleich neuplatonische und aristotelische Philosopheme in einander geschoben und zu verschmelzen gesucht; die physikalischen, psychologischen und logischen Ausführungen

[1]) Den Mutakallimun, den arabischen Religionsphilosophen, stehen die arabischen Philosophen gegenüber, welche fast durchwegs Aristoteliker sind. Näheres darüber giebt Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe, Th. II, S. 309 ff.

[2]) Dasselbe war ursprünglich arabisch geschrieben und wurde von einem unbekannten Nachum in's Hebräische übersetzt. In der hebr. Uebersetzung ist das Buch von Jellinek veröffentlicht worden „Der Mikrokosmos, ein Beitrag zur Religionsphilosophie und Ethik von R. Joseph Ibn Zadik, Leipzig 1854." Der Text ist überaus mangelhaft. Vergl. Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 407 ff.

sind aristotelisch, die metaphysischen Begriffe gehen auf Gabirol zurück, bei der Begründung des Gottesbegriffes wird an der kosmotheologischen Weise des mutazilitischen Kalams festgehalten, so dass man in diesem Buche den sich vollziehenden Uebergang von der kalamistischen Methode eines Saadia und Bachja zum Aristotelismus in seinen Anfängen klar erkennen kann.

Joseph ibn Zadik, der als Mitglied des Rabbinatscollegiums zu Cordova, dem Sitz arabisch-aristotelischer Philosophie, um 1149 in vorgerücktem Alter gestorben ist, kann in gewissem Sinne als der Fortsetzer Gabirols angesehen werden.[1]) In der Entwickelung der Gottesidee geht er, wie Saadia und Bachja, von der Endlichkeit der Welt aus, weist nach, dass sie geschaffen ist und daher das Dasein eines Schöpfers erfordert, nur dass der Beweis präciser und schulgemässer gefasst wird und die aristotelische Terminologie schon vorzuherrschen beginnt. Alle Dinge bestehen aus Substanz und Accidens; Substanz und Accidens sind untrennbar von einander und können nur mit einander existiren; jedes Accidens aber wechselt unaufhörlich und muss entstanden sein, also ist auch die durch das Accidens existirende Substanz entstanden und geschaffen. Der Schöpfer ist Gott, die vollendete Einheit; wie sich die Eins zur Vielheit, zu den Zahlen verhält, dieselben bildend, umfassend, und doch nach Wesen und Begriff ein völlig anderes, ebenso verhält sich Gott zu den Dingen.[2]) Er ist daher undefinirbar, unerkennbar; jede Norm, jede Frage, welche, von den geschaffenen Dingen abgezogen, auf ihn angewandt wird, verrückt den Standpunkt der Betrachtung und ist ausnahmslos unzulässig. Ebenso wie sein Wesen unfassbar und unvergleichlich, sind es auch seine Eigenschaften; wenn ihm von den Propheten positive, und von den Philosophen negative Attribute beigelegt werden, so stehen beiderlei Aussagen auf gleichem Niveau, es sind rein und allein Nothbehelfe des Denkens, um irgend eine Seite göttlicher Wirksamkeit nach Analogie körperlicher Handlungen zu charakterisiren.[3]) Die Schöpfung wurde – der Gabirol'schen Weltanschauung

[1]) Vergl. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 255 ff., woselbst viele und gute Lesarten aus Handschriften mitgetheilt werden, und die Lehre von den göttlichen Attributen bei Joseph ibn Zadik gründlich und sehr lehrreich behandelt ist.

[2]) עולם הקטן ס' Tractat 2 S. 40 und Tractat 3 S. 47 ff.

[3]) Daselbst S. 55.

entsprechend — durch einen göttlichen Willen vollbracht, welcher mit Gott identisch ist.[1]) Zunächst wurde vom Willen die Welt der Geistigkeit hervorgebracht, zu der die gerechten Seelen nach ihrem Tode übergehen; alsdann folgt die Welt der Himmelssphären und zuletzt die Welt des Werdens und Vergehens.[2]) Alles ist aus Materie und Form zusammengesetzt, beide gehören unauflöslich zusammen und constituiren die Substanz, welche die Accidentien, d. h. die gegensätzlichen, einander ablösenden Merkmale trägt; jedoch liegt der körperlichen Welt eine körperliche, und der geistigen Welt eine geistige Materie zu Grunde.[3]) Die Welt des Werdens und Vergehens baut sich auf vier Elemente auf, denen eine entgegengesetzte Bewegungsrichtung nach Oben oder nach Unten einwohnt, der Körper der Himmelssphären aber wird von einem fünften Element gebildet, wie die kreisförmige Bewegung es beweist.[4]) Die Himmelssphären sind beseelt und haben eine höhere Erkenntniss von Gott, als der Mensch.[5]) Der Mensch ist aus Körper und Geist zusammengesetzt, jedes von ihnen ist eine besondere Substanz; in ihrer Zusammensetzung stellen sie ein Bild der Welt im Kleinen dar, einen Mikrokosmos, so dass der Weg zur Erkenntniss des All für den Menschen eigentlich durch die Erkenntniss seiner selbst führt. Aus der Kenntniss seines Körpers schöpft er die Erkenntniss der körperlichen Welt, aus der Kenntniss seines Geistes die der geistigen Welt, und gelangt dann über beide hinaus zur Erkenntniss seines Schöpfers.[6]) In der Nomologie und der Lehre von der Willensfreiheit variirt er nur die Gedanken Saadia's. Betreffs der letzteren wirft er nur beiläufig hin, dass die Wahlfreiheit durch die Präscienz, das Vorherwissen Gottes, nicht beschränkt werden kann, weil es der göttlichen Gerechtigkeit widersprechen würde, bei Gebundenheit des Willens Gebote zu erlassen und den Sünder zu bestrafen.[7]) Die Auferstehung der Todten ist nur als eine Episode zu betrachten, welche das jenseitige Leben im Reiche der Geistigkeit eine Zeit lang unterbricht, und welche mit der messianischen Erlösung zusammenfällt. Erst erhalten die Propheten und hervorragenden Frommen ihre Körper wieder, dann alle

---

[1]) Daselbst S. 52. — [2]) Daselbst Tractat 2, Pforte 3, S. 39, und Tractat 1 Pforte 3, S. 10 ff. — [3]) Daselbst Pforte 2, S. 8 ff. — [4]) Tractat 1 Pforte 3, S. 10 ff. — [5]) Daselbst S. 11. — [6]) Tractat 2 S. 20 ff. — S. 41. — [7]) Tractat 4, S. 60.

Uebrigen, die Gerechten werden belohnt, die Frevler verbrannt werden; alsdann sterben auch diejenigen, die bisher noch nicht gestorben waren, und alles geht schliesslich in das jenseitige Leben über, wo das Glück der höchsten Erkenntniss und ungetrübte Freude waltet.[1]) Diese Theorien entwickelt Joseph ibn Zadik zwar kurz, aber mit logischer Bestimmtheit und Uebersichtlichkeit in seinem ס׳ עולם הקטן, „Buch vom Mikrokosmos," das in vier Tractate eingetheilt ist und sich als eine Art Compendium zur Lösung der höchsten Probleme für einen Schüler darstellt. Er zeigt dabei besonders gute Kenntniss des logischen Verfahrens, wie er auch eine Logik geschrieben hat, welche uns aber nicht erhalten ist. Wir lassen eine Probe aus dem „Mikrokosmos" hier folgen:

Nachweis, dass die denkende Seele sich nicht ausserhalb des Körpers befindet.

(ס׳ עולם הקטן von Jellinek, S. 36.)

Wenn das, was wir vorher dargethan, wahr ist, dass sie nämlich weder ein Körper, noch auch von der Natur eines Körpers ist und auch nicht in dem Körper steckt, so befindet sie sich ebensowenig ausserhalb des Körpers. Befände sie sich ausserhalb des Körpers, so ginge es gar nicht anders an, als dass sie entweder dem Körper nahe oder ihm ferne wäre. Ist sie dem Körper ferne, so hat ja der Körper keinen Vortheil von der Seele, und der Mensch müsste zu Grunde gehen. Wäre sie dem Körper von einer Seite nahe, so würde diese Seite allein den Vortheil geniessen, und der übrige Körper nichts davon haben. Würde sie dem Körper von allen Seiten nahe sein, so wäre sie um den Körper gefaltet und würde wie etwa ein Sack den Körper umfassen;[1]) damit würde die erste Voraussetzung betreffs ihrer Unkörperlichkeit aufgehoben, denn wenn sie einen Raum einnehme oder einem Sack gliche, der einen Raum einnimmt, so würde sie aus diesen beiden Gründen ein Körper sein. Es ist also aus der obigen Darlegung nachgewiesen, dass sie kein Körper ist, auch nicht in einem Körper oder ausserhalb eines Körpers sich befindet, sondern sie ist etwas sehr feines und ihre Umfassung des Körpers ist ungemein feiner, als die Grenzflächen selbst den Körper umfassen, und sie ist dem Körper weit näher, als selbst die Theile des Körpers dem Körper nahe sind, und es giebt Niemanden, der ihr Dasein in sich leugnen kann und nicht in sich und seinem Körper ihre Anwesenheit merkt. Weil sie nun nicht in ihm sein kann, wie wir nachgewiesen haben, dass der Körper nicht ein Ort für sie ist, so ist dagegen die Seele der Ort für den

---

[1]) Das. S. 75.

[2]) Statt מקפלת liest hier Codex München 65[2] richtiger מקפת.

Körper, allerdings ein intellektueller Ort.[1]) Gepriesen der Allmächtige, der sie aus dem Nichts in's Dasein gerufen, dass sie sein Wirken verkünde, sein Dasein lehre und ihn in einer Weise ahnen lasse, dass ihr kein Gottesleugner widersprechen, kein Sophist sie abweisen kann, wie es in der heiligen Schrift heisst: „Und von meinem Fleische schaue ich Gott" (Hiob 19, 26). Siehe nur, wie der Philosoph (Aristoteles) sich in wohlgesetzten Worten ausdrückt, da er die Definition der Seele giebt, dass „sie eine Wesenheit ist, welche den natürlichen Körper, ein Organ, der Anlage nach (latentes) Leben besitzend, zur Vollkommenheit bringt."[2]) Diese Definition ist in dem, was sie enthält, vorzüglich, und in dem, was sie ausschliesst, vorzüglich. Wenn er von der Seele sagt, dass sie „eine Wesenheit" ist, so will er damit hervorheben, dass sie kein Accidens ist; und wenn er sagt, dass „sie zur Vollkommenheit bringt," so meint er damit, dass die Wesenheit die Ursache der menschlichen Vollkommenheit ist, weil sie die Ursache der jenseitigen Welt ist, indem wir um des jenseitigen Glückes willen geschaffen würden; er sagt „ein natürlicher Körper, ein Organ," weil er das Organ ist, dessen sich die Seele nach ihrem Willen und Wunsch bedient, weil der Körper gar keinen Willen hat. Da er nun mangelhaft ist, wurde ihm eine vollkommene Wesenheit vorgesetzt, um ihn zu leiten, so dass durch ihn die Vollkommenheit dieser Wesenheit und ihre vorzügliche Wirksamkeit sichtbar wird; nichts von der Mangelhaftigkeit des Körpers berührt sie, so dass sie die Ursache zum ewigen Glück, zur unvergänglichen Seligkeit und zur vollkommensten Stufe wird, auf der es keinen Mangel und keine Abspannung giebt; wir werden dies in dem hierzu geeigneteren Tractat von der Belohnung und Bestrafung besprechen und werden dort dieses und anderes ausführlich auseinandersetzen.

Die denkende Seele gleicht einem König, die animalische Seele gleicht einem Beamten und Vogt, der im Dienste des Königs steht, und sie ist's, welche die Seele der Begier anfährt. Hierbei äusserte sich der Philosoph: „Ich begehre das Wasser und ich verschmähe es in Folge eines Vortheils, den ich früher schon einmal erfahren." Es ist nun unwahrscheinlich, dass das Begehrende und das Verbietende ein und dasselbe Ding sei. Nachdem dies dargelegt ist, wollen wir jetzt von den drei Seelen in Kürze und im Allgemeinen sprechen.

Der Gabirol'schen Gedankenrichtung folgt auch der als Grammatiker und Exeget hochbedeutende Abraham ben Meïr ibn Esra aus Toledo, der 1167 in höherem Alter starb. Ein philosophisches Werk hat er nicht hinterlassen, doch sind überall in seinen grammatischen und exegetischen Schriften philosophische Bemerkungen eklektischer Natur verstreut,[3]) welche

[1]) Es ist dies genau Gabirol'sche Lehre, vergl. Munk, Mélanges Th. 1, ליקוטים מן ס' מקור חיים § 24. 25.

[2]) Joseph ibn Zadik hat die aristotelische Definition von der Seele missverstanden und legt sie sich in seinem Sinne zurecht.

[3]) Eine Darstellung seiner philosophischen Anschauungen hat N. Krochmal in seinem מורה נבוכי הזמן, Pforte 17 חכמת המסכן gegeben.

bald auf neuplatonische, bald auf aristotelische Theorien unvermittelt zurückgehen. Wie sein Wesen unstet, war auch sein Denken sprunghaft und bewegte sich in Gegensätzen. Ein scharfer und kritischer Verstand, huldigte er gleichwohl astrologischen Vorstellungen und mystischen Zahlenspielereien. Von Witz und Wortspiel überfliessend, wird er manchmal spitzfindig und geschraubt, und gefällt sich in dunkeln, abgerissenen Andeutungen und Wendungen; auch seine philosophischen Aeusserungen sind meist preciös und orakelhaft gehalten. Die hier vorgelegte Probe ist dem Sefer jesod mora (ס׳ יסוד מורא), „Grundlage der Gottesfurcht" entnommen, einem kleinen Schriftchen, das die Religionsgesetze philosophisch und hermeneutisch behandelt.

Von den drei Seelen.

(יסוד מורא, Pforte 7.)

Wisse, dass es im Leben des Menschen drei Kräfte giebt, — wenn du willst, nenne sie mit drei Namen: die denkende Seele (נשמה), die animalische Seele (רוח) und die vegetative Seele (נפש). — Die vegetative Seele ist die Kraft zu wachsen, die ihren Sitz in der Leber hat; alle Thiere und Pflanzen besitzen diese Kraft, die vom körperlichen Stoff ausgeht und den Trieb zum Essen und zur Begattung erzeugt. Die animalische Seele hat ihren Sitz im Herzen, sie ist das Princip der körperlichen Bewegung; sie findet sich in Menschen und Thieren, geht ebenfalls vom körperlichen Stoff aus, und wenn dieser Stoff, der gasartig ist, den Körper verlässt, so stirbt der Mensch. Auch geräth diese Kraft in's Steigen und erzeugt Zorn. Die denkende Seele ist die höchste und hat ihren Sitz im Gehirn.

Die Naturen der Menschen und ihre Triebe sind aber verschieden. Bei einigen sind alle drei Lebenskräfte stark, bei Anderen geschwächt, und wieder bei Andern sind zwei derselben in abwechselnder Thätigkeit. Es ist aber nicht nöthig, hierbei lange zu verweilen; denn die denkende Seele sucht, was sie fördert, in den Werken des Herrn, der die Quelle ihres Lebens ist; die vegetative Seele sucht zu ihrer Lust die körperlichen Genüsse, die animalische Seele aber ist mittlerer Natur. Da nun das Gehirn der Leber und des Herzens bedarf, diese beide des Gehirns und überhaupt jedes (dieser drei Organe) der zwei andern, darum bezeichnen die Hebräer die denkende Seele auch mit (den Benennungen) der animalischen Seele und der vegetativen Seele. Alle stehen sie aber mit dem Körper in Verbindung, und wenn der Mensch Speisen geniesst, die sein Blut erhitzen, so steigt seine Reizbarkeit. Der Zustand des Körpers wird also durch die animalische Seele bestimmt. Ist auch ein Körper im normalen Zustand, und es reizt ihn einer durch seine Worte oder seine Handlungen, so steigt die animalische Erregungskraft im

Herzen und erzeugt Wärme im Körper, so dass der Körper durch die animalische Seele verändert wird. Jeder Verständige wird aber seinen Körper nach dem Bedürfniss seiner Seele regieren, dass dieselbe nicht verändert werde, wenn sich der Körper verändert, und dies ist der grosse Vorzug, den Gott Israel ertheilt hat; denn wenn sie (die Israeliten) die Gebote Gottes beobachten, brauchen sie sich nicht an Aerzte zu wenden, wie Asa gethan und dafür getadelt wurde (2. Chronic. 16, 12). Und es lässt sich nicht dagegen einwenden, dass es heisst: „er soll heilen lassen" (2. Mos. 21, 19), denn dort steht das Zeitwort nicht in der einfachen Form (im Kal, wo es sich auf innere Krankheiten bezieht, sondern in der verstärkenden Form, im Piël, wo es nur von der Heilung äusserer Verletzungen gebraucht wird), und hat denselben Sinn als im Satz: „Er heilte den Altar des Herrn" (1. Kön. 18, 30), nicht aber wie im Satz „ich schlage Wunden und heile" (5. Mos. 32, 39) (im Kal, weil hier nicht an äussere Manipulation gedacht werden kann), oder wie im Buch Hiob 5, 18: „Er schlägt Wunden und seine Hände heilen wieder." So hat Gott das Heer des Himmels allen Völkern zugetheilt; in diesem Sinne sind auch die Worte zu erklären: „der Herr wird ahnden an dem Heer des Himmels" (Jes. 24, 21); dies bezieht sich aber nur auf die, welche (die oberste Leitung) durch die astrologischen Gesetze empfangen; Gott aber hat Israel zum Eigenthum gewählt und dem Einfluss der Himmelskörper entzogen, für die Zeit, die es unter seiner Herrschaft bleibt, indem es ausübt, was er ihm in seiner Lehre empfohlen. Darum sagten auch die Alten: „Kein Stern herrscht über Israel," und in diesem Sinne sagt auch Mose: „Ich und dein Volk werden ausgezeichnet sein" (2. Mos. 33, 16). Man kann aber dagegen nicht einwenden: Wie! wird Gott etwa die Gesetze des Himmels ändern? denn Noah dient hier zum Beweis (da Gott ihm auf ewige Zeiten versprochen hat, keine allgemeine Ueberschwemmung mehr eintreten zu lassen).

(Uebersetzung von Creizenach, Jesod Mora, Frankf. 1840, S. 72 ff.)

Ein Moralbuch unter dem Titel Sefer hegjon hanefesch (ס' הגיון הנפש), „Betrachtung der Seele" hat der als Mathematiker und Astronom bekannte Abraham bar Chija (um 1130) aus Barcelona verfasst.[1]) Dasselbe scheint Busspredigten zu geben, schliesst sich meist an Bachja's „Herzenspflichten" an, überbietet ihn jedoch in Forderungen der Askese und der Ehelosigkeit.

Gegen die Uebermacht der Philosophie, eigentlich gegen den immer weiter vorschreitenden Aristotelismus, der die Weltewigkeit scharf accentuirt, tritt der zartest besaitete, grösste Dichter der rabbinischen Litteratur, Jehuda Halevi, in die Schranken.

Jehuda ben Samuel Halevi, geboren um 1085 in Castilien,

[1]) Sefer hegjon ha-nefesch oder Sittenbuch von Abraham bar Chijja hanasi, von E. Freimann, Leipzig, 1860.

hat 1140 das Buch Kusari (ס' הכוזרי) geschrieben, in welchem er seine religionsphilosophischen Anschauungen darlegt.[1]) Diese Darlegung bewegt sich in der Form etwa eines platonischen Dialogs; vor unseren Augen öffnet sich ein historischer Hintergrund, aus dem die sich unterredenden Personen hervortreten, und aus dem der Faden der Unterredung sich anspinnt. Die historische Thatsache, welche den Hintergrund bildet, ist die Bekehrung des chasarischen Reiches (= Kusari) zur jüdischen Lehre. Ein frommer und edler König der Chasaren hört im Traume wiederholt eine überirdische Stimme, welche ihm zuruft: „Dein Wollen gefällt Gott wohl, nicht aber dein Thun." Da er alles mögliche an frommen Uebungen seines väterlichen Glaubens aufbietet, ohne die Stimme zum Schweigen zu bringen, beschliesst er, sich über andere Bekenntnisse zu belehren. Er hört zuerst einen Philosophen; derselbe setzt ihm die weltentrückte Erhabenheit Gottes auseinander, wie Gott unmöglich auf das Thun des einzelnen Menschen achten könne, befriedigt aber den König nicht, weil es diesem ja gerade auf das Thun ankommt. Auch der Christ und der Moslem genügen dem König nicht, weil sein Denken an manchen ihrer Glaubenssätze Anstoss nimmt. Beide berufen sich aber auf das Judenthum als auf ihre letzte Grundlage; der König entschliesst sich daher, auch einen Juden zu fragen. Als der letztere ihm die Grundlehren des jüdischen Glaubens erklärt, und welch' hohe Bedeutung und geheimnissvolle Wirkung das Thun nach diesem Gesetz in sich birgt, nimmt der König und sein Volk das Judenthum an. Schon aus der kurz skizzirten Anlage des Buches merkt man, dass der Verfasser auf die Unzulänglichkeit der Philosophie in den höchsten Fragen des Lebens abzielt. Während man nach Bachja, Gabirol und Joseph ibn Zadik nur durch

[1]) Das Buch zerfällt in fünf Tractate, war arabisch abgefasst und wurde 1167 von Jehuda ibn Tibbon in's Hebräische übersetzt. Eine andere hebräische Uebersetzung von Jehuda ben Isaak ibn Kardinal ist nur in Bruchstücken vorhanden. Der arabische Text mit der vollständigen hebräischen Uebersetzung des Jehuda ibn Tibbon ist von Hartwig Hirschfeld herausgegeben: Das Buch Al-Chazari, Leipzig 1887; von Hirschfeld wurde auch eine deutsche Uebersetzung aus dem arabischen Original geliefert, Breslau 1885. Eine gute Uebersetzung mit sehr instructiven Anmerkungen hat neben der Tibbonidischen hebräischen Uebersetzung David Cassel veröffentlicht: Das Buch Kusari, zweite Auflage, Leipzig 1869; daselbst sind auch Bruchstücke aus der hebräischen Uebersetzung des Jehuda Kardinal gegeben. Ueber das Litterarhistorische s. Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 402. — Zutreffend und schön sind die Ausführungen Kaufmanns in seiner Geschichte der Attributenlehre S. 119 ff.; daselbst ist schlagend nachgewiesen, dass Jehuda Halevi den arabischen Philosophen Gazzali benutzt hat.

die philosophische Speculation zur höchsten Stufe der Gotteserkenntniss gelangen kann, so dass demnach die speculative Forschung zu den unabweisbaren Pflichten wahrhafter Gottesverehrung gehört, erklärt sie Jehuda Halevi für schädlich und verwirrend, denn die höchste Stufe der Gotteserkenntniss und Gottesverehrung nehme die unbefangene, fraglose, in sich ruhende Gläubigkeit ein. Die religiösen Grundwahrheiten des Judenthums, wie die wunderthätige Allmacht und die treu besorgte Vorsehung Gottes, die Schöpfung aus dem Nichts, die Unsterblichkeit der Seele, beruhen nicht auf Schlussfolgerungen der speculirenden Verunft, sondern haben ihre Wurzeln in historischem Boden. Historische Thatsachen, durch sichere und zuverlässige Ueberlieferung jedem Zweifel entrückt und allgemein anerkannt, stellen die religiösen Wahrheiten sicher, welche gleichsam mit einem Schlag durch prophetische Offenbarung an Israel gelangt sind. Die Philosophen können nur in der Mathematik und Logik sichere Resultate bieten, in der Physik und Metaphysik geben sie überhaupt nur Hypothesen, welche niemals allgemeine Anerkennung gefunden, so dass jede philosophische Schule andere Voraussetzungen construirt. Hypothesen, wie Weltewigkeit, Emanation, Mittelwesen u. a. lösen nicht einmal alle Fragen auf, bringen vielmehr wieder neue Unerklärlichkeiten heran. So lange Körperliches in Frage kommt, haben die Ansichten der Philosophen noch eine Berechtigung, weil sie auf die Wahrnehmung sich stützen, dagegen liefern sie bei unkörperlichen, geistigen Dingen überhaupt nur abstracte Schemen, für welche noch kein Märtyrer Blut und Leben hingegeben, bei denen die Seele, auch wenn sie ihnen beipflichtet, doch niemals die Empfindung los wird, dass sie ohne eigentlichen Rückhalt, ohne Gewähr ihrer Richtigkeit dastehen. Dahingegen erschliesst sich dem Propheten ein inneres, geistiges Auge, in welchem die Intuition einer höheren Welt sich eben so klar und gegenständlich darstellt, wie die Sinneswahrnehmung dem leiblichen Auge. Das Wahrheitscriterium für den geistigen Gehalt der Vision besteht in der allgemeinen Uebereinstimmung aller prophetisch Begabten betreffs des intuitiven Gedankeninhaltes. Die Prophetie ist des Menschen höchste Stufe und höchstes Gut, ein übernatürliches Licht, das von dem Gottesgeist unmittelbar ausgeht. Eine besondere Gnadengabe Gottes, ist sie zugleich an bestimmte Bedingungen geknüpft; zunächst gehört dazu der Boden des heiligen Landes, der durch

seine klimatischen Verhältnisse hierfür disponirt ist, alsdann die peinlichste Beobachtung aller sittlichen und religiösen Pflichten. Die Opfer und die Ceremonialgesetze sind reale, jedoch geheimnissvolle Kräfte, welche im Reiche des Geistes auf die Seelen nach einem gleichen Causalitätsgesetz wirken, wie die Naturkräfte in der sichtbaren Welt; sie sind dazu bestimmt, schon hienieden die Seele zur Prophetennatur zu entwickeln. Darum sind sie so genau umschrieben und bis in's Einzelne fixirt, und müssen auch gewissenhaft ausgeführt werden, weil ein Zuviel oder Zuwenig die Wirkung verfehlen würde. Wenn Israel, das durch seine Abstammung prophetisch prädisponirt ist, auf eigenem Boden alle diese Bedingungen wieder zu erfüllen im Stande ist, wird der prophetische Geist wiederum wirksam werden und neu aufleben. In der Diaspora, wo diese Bedingungen nur unvollständig gegeben sind, sucht Israel durch die Beobachtung des Ceremonials sich die Fähigkeit des inneren, geistigen Auges zu erhalten und das schwach glimmende Gnadenlicht vor Erlöschen zu bewahren.

Obschon Jehuda Halevi der Philosophie mit aller Entschiedenheit das Recht und die Befugniss abspricht, den Werth und die Geltung der religiösen Grundwahrheiten zu begründen und zu bestimmen, so ist er doch zugleich weit entfernt, sie wegwerfend zu behandeln; seine Kenntniss der Philosophie ist so gründlich und eingehend, dass er die Methode und den Gehalt ihres Denkens wohl zu würdigen weiss und sogar auf ihre Mitwirkung in religiösen Fragen nicht verzichten will.[1]) Man bedarf ihrer zur Abwehr gegen gegnerische Angriffe. Wem die Unbefangenheit des Glaubens einmal erschüttert ist, der soll die philosophische Forschung dazu benutzen, um die Glaubenssätze der historischen Ueberlieferung in sich zu stärken und zu bewahrheiten. Endlich kann die Thora unmöglich etwas Widersinniges enthalten, was die Vernunft darum abweisen müsste, weil es dem Augenschein oder der Logik widerspricht. Jehuda Halevi selbst verwerthet philosophisches Material zur Klarstellung zweier Punkte, nämlich der göttlichen Attribute und der Willensfreiheit. Die göttlichen Attribute theilt er in drei Klassen: 1. Attribute der Thätigkeit, 2. der Relation, 3. der Negation.[2]) Thätigkeitsattribute sind Bezeichnungen, abgeleitet von den einzelnen Wirkungen, welche Gott vermöge

[1]) Vergl. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 136.
[2]) Kusari Tractat 2. § 2; Kaufmann a. a. O. S. 141.

der natürlichen Mittelursachen hervorbringt, wie Barmherziger und Gnädiger, Eifernder und Strafender; so ist auch der göttliche Wille nichts anderes als ein Thätigkeitsattribut, nach Analogie menschlichen Thuns gebildet. Relationsattribute umfassen die ehrfurchtsvollen Bezeichnungen, in denen der Mensch sein Gefühl gegen Gott kund giebt, wie Heiliger, Gepriesener. Negative Attribute sind solche Begriffe, welche selbst in dem Falle, wo sie scheinbar eine positive Aussage von Gott vorbringen, wie der Lebendige, der Einzige, der Erste und Letzte, doch nur die gegentheilige Vorstellung verneinen wollen; wenn wir beispielsweise von Gott sagen: er ist einzig, so wollen wir nur jede Vielheit in ihm ausschliessen, nicht aber die Einheit, wie wir sie verstehen und begreifen können, ihm etwa zuschreiben. Jehuda Halevi ist hiermit der Erste, der in der jüdischen Religionsphilosophie den Gedanken der negativen Attribute consequent durchführte, und selbst in der Einheit, welche man bis dahin als das zutreffendste Wesensattribut darstellte, nur die pure Negation erblickte. Einen weiteren Fortschritt über seine Vorgänger hinaus ergiebt seine Behandlung des Problems von der Willensfreiheit.[1]) Zum ersten Mal erscheint bei ihm „die Natur des Möglichen" als der Angelpunkt, mit dessen Bejahung oder Verneinung die Willensfreiheit steht oder fällt. Die Natur des Möglichen existirt; es kann sie nur ein Sophist gegen seine bessere Ueberzeugung leugnen wollen, da er ja im praktischen Leben sich auf mögliche Eventualitäten vorzubereiten pflegt. Alles hängt wohl von Gott ab, aber er greift höchst selten unmittelbar ein, er überlässt alles dem Spiel von Ursache und Wirkung, bei welchem Spiel die Mittelursachen oft in zufälliger, regelloser Richtung sich bewegen, so dass dadurch die Existenz des Möglichen gegeben wird. Die menschliche Willkür gehört zu den Mittelursachen und führt allerdings auf weitere Ursachen zurück, welche in ihrer Verkettung bis zur ersten Ursache hinaufreichen, aber doch so, dass hierbei kein Zwang waltet; fühlt ja der Mensch selbst, dass er in seiner Entscheidung frei ist, und wie könnte er sonst für eine Handlung gelobt oder getadelt werden! Die Allmacht Gottes wird durch die Willensfreiheit nicht beschränkt, weil die Mittelursachen schliesslich auf Gott zurückgehen und von

[1]) Tractat 5. § 20. Die Behandlung dieses Problems steht bereits unter aristotelischem Einfluss.

ihm abhängig sind; die Willensfreiheit wird auch nicht durch die Allwissenheit aufgehoben, weil das Wissen Gottes als scientia visionis nicht schöpferisch wirkt, die menschliche Willkür nicht bindet.

Die religiösen Anschauungen Jehuda Halevi's sind zwar von mystischem Geist erfüllt, doch ist ihre Darstellung klar und edel ausgeführt. Das Buch ist einfach, aber dabei künstlerisch angelegt. Aus einem interessanten Hintergrund entwickelt sich folgerichtig die Betrachtung, der Dialog wird meisterhaft durchgeführt, eine feine Charakteristik der wenigen sich besprechenden Personen, wie der von ihnen vertretenen Lehrsysteme, ist nirgends zu verkennen, bei aller Begeisterung für das Judenthum werden die anderen Bekenntnisse sachlich und leidenschaftslos beurtheilt. Die Fabel der Handlung erhält einen wirkungsvollen Abschluss, indem der belehrende Religionsphilosoph schliesslich den königlichen Hof verlässt, um in Palästina seinem Gotte zu leben, und so seine Lehren durch die ihnen entsprechende That besiegelt; Jehuda Halevi selbst ist in Palästina verschollen. Die folgende Probe mag genügen.

Das Lehrsystem der Philosophen.

(Kusari Tractat 1. § 1.)

Als der König von Kusar — so erzählt man — in seinem Traume sah, dass seine Gesinnung zwar wohlgefällig sei bei dem Schöpfer, nicht aber seine Handlungsweise, und dass man ihm im Traume befohlen, die dem Schöpfer wohlgefällige Handlungsweise aufzusuchen, befragte er einen Philosophen, der in seiner Zeit lebte, über dessen Glauben. Da sagte der Philosoph zu ihm: Bei dem Schöpfer giebt es weder Wohlgefallen noch Missfallen; denn er ist erhaben über alles Wollen und über alle Absicht. Eine Absicht nämlich zeugt von einem Mangel in dem Beabsichtigenden, den die Erreichung der Absicht der Vollkommenheit zuführt, während er, so lange jene unerreicht ist, dem Mangel verbleibt. Ferner ist er nach der Ansicht der Philosophen erhaben über das Wissen von den Einzelwesen, weil diese der Veränderung unterliegen, in dem Wissen des Schöpfers aber keine Veränderung (denkbar) ist; also er weiss nichts von dir, geschweige denn, dass er deine Gesinnung und deine Handlungsweise kennen, oder gar, dass er dein Gebet hören und deine Bewegung sehen sollte. Wenn die Philosophen sagen, dass er dich geschaffen, so meinen sie dies nur im figürlichen Sinne, weil er die höchste Ursache in der Erschaffung alles Geschaffenen ist, nicht aber, als wenn es die Folge einer bestimmten Absicht von seiner Seite wäre. Er hat nie einen Menschen geschaffen, denn die Welt ist von jeher, und nie ist ein Mensch anders

entstanden, als durch einen Menschen, der vor ihm da war, als eine Zusammensetzung aus Formen, Temperamenten und Charaktereigenschaften von den Eltern und übrigen Verwandten, aus Einflüssen der Luft, der Länder, der Speisen, der Gewässer, verbunden mit den Einwirkungen der Sphären, Sternbilder und Zeichen in ihren verschiedenen Constellationen. So ist alles auf die erste Ursache zurückzuführen, aber nicht als von einer bestimmten Absicht ausgehend, sondern als ein Ausfluss, der von ihr als zweite Ursache, von da als dritte, vierte u. s. w. ausgeht. Ursachen und Wirkungen bilden eine zusammenhängende Kette, wie sie in die Erscheinung treten, und dieser Zusammenhang ist von jeher, wie die erste Ursache von jeher ohne Anfang ist. Bei jedem Einzelwesen der Welt machen sich Ursachen geltend, Zusammensetzungen und Einflüsse, in Folge deren es sich als solches gestaltet. Bei dem Einen sind diese Ursachen in vollkommenem Maasse vorhanden, und das Wesen wird ein vollkommeneres; bei einem Andern sind sie von mangelhafter Beschaffenheit, und es selbst wird unvollkommen. So ist ein Neger gerade nur zur Annahme der menschlichen Gestalt und der Sprache — und das in höchster Unvollkommenheit — geeignet, während der Philosoph, der als solcher befähigt ist, dadurch eine sittliche, intellectuelle und practische Höhe erreicht, dass ihm nichts an der Vollkommenheit fehlt. Aber diese Vollkommenheit ist vorläufig nur eine blosse Kraft und bedarf, um in die Erscheinung zu treten, des Unterrichts und der Zucht; dann zeigt sich die Befähigung in dem Grade von Vollkommenheit und Mangelhaftigkeit, für den sie eben gemacht ist, wobei es unzählige Mittelglieder giebt. Dem Vollkommenen haftet von der göttlichen Art ein Licht an, genannt „thätiger Verstand,“[1]) mit welchem dessen „leidender Verstand“ in einem so innigen Zusammenhange steht, dass der betreffende Mensch und der thätige Verstand untrennbar sind und alle seine Geräthe — nämlich seine Glieder — eine Einheit bilden und nur zu den vollkommensten Thätigkeiten in den angemessensten Zeitpunkten und für die besten Dinge verwendet werden, als wenn diese Geräthe nur Geräthe des thätigen Verstandes wären und nicht des materiellen, leidenden Verstandes, der sich früher, bevor er sich zur Vollkommenheit ausgebildet hatte, ihrer bediente und zuweilen gut, zuweilen schlecht handelte, jetzt aber nur gut handelt. Diese Stufe ist die höchst erreichbare, die ein vollkommener Mensch erhoffen darf, wenn seine Seele geläutert ist von Zweifeln und die Wissenschaften in ihrer wahren Bedeutung erfasst. Sie wird gleichsam ein Engel; in der That steht sie auf der Höhe der Engel, insofern diese von den Körpern abgesondert ist, nämlich auf der Höhe des thätigen Verstandes; eines Engels, dessen Stufe unmittelbar nach der des Engels kommt, der über die Mondsphäre gesetzt ist. Es sind das geistige vom Stofflichen entkleidete Wesen, von jeher existirend wie die erste Ursache und niemals die Ver-

[1]) An dieser Stelle wird der Sechel Hapoël, diese Hypostase, zu welcher Alexander Aphrodisiensis den *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles umbildet, zum ersten Mal in die jüdische Religionsphilosophie eingeführt.

nichtung befürchtend. So wird denn die Seele des vollkommenen Menschen und der thätige Verstand Eins und er sorgt nicht um die Vernichtung seines Körpers und seiner Glieder, eben weil er und Jener eine Einheit geworden und seine Seele ruht im Leben in Gemeinschaft mit Hermes, Aeskulap, Sokrates, Plato und Aristoteles; denn diese und er und jeder, der ihre Höhe erreicht, sind mit dem thätigen Verstand Eins und bestehen für immer. Und das wird „Wohlgefallen Gottes" genannt, im figürlichen oder approximativen Sinne. Dem jage nach; strebe nach wahrhafter Erkenntniss der Dinge, bis dein Verstand ein thätiger aus dem leidenden wird. Schliesse dich den Wegen der Frommen in Eigenschaften und Handlungen an; denn sie sind eine Beihülfe zur Erkenntniss der Wahrheit, zur Ausdauer im Forschen und zum Aufgehen in jenen thätigen Verstand. Das führt dich sofort zu den Tugenden der Genügsamkeit, der Bescheidenheit, der Demuth und jeder lobenswerthen Eigenschaft, ebenso zu der Verehrung, die man der ersten Ursache weihet, nicht damit ihr Wohlgefallen dir Gnade erweise, und nicht um ihren Zorn abzuwenden, sondern um dem thätigen Verstand gleich zu werden in dem Streben nach Wahrheit, in der Bezeichnung jedes Dinges in entsprechender Weise und richtiger Erkenntniss desselben, was alles Eigenschaften des Verstandes sind. Bist du zu dieser Stufe des Glaubens gelangt, so frage nicht, zu welcher Religion, zu welchem Gesetz, zu welcher Handlungsweise du dich bekennst, welche Redeweise, welche Sprache du habest; oder denke dir selbst ein Religionsgesetz aus, das dich zur Demuth und zum Preis und Lob (des Höchsten) führt, und das deine Sitten und die deines Hauses und deiner Unterthanen regelt, vorausgesetzt dass sie (in dieser Beziehung) dir folgen und auf dich hören. Oder nimm dir als Religion die Vernunftgesetze, welche die Philosophen zusammengestellt; richte dein Augenmerk und dein Ziel auf die Reinheit deiner Seele. Mit einem Worte: Strebe nach Reinheit des Herzens, auf welche Art es dir möglich ist, nachdem du die Lehrsätze der Wissenschaften wahrhaft verstanden, so wirst du zu deinem Ziele gelangen, nämlich zur Verbindung mit dem Geistigen, d. h. dem thätigen Verstand. Vielleicht verleiht er dir auch prophetische Gabe und thut dir die Zukunft in wahrhaften Träumen und bewährten Gesichten kund.

2. Kusari. Ich finde deine Worte richtig und begründet, aber sie erledigen meine Frage nicht. Ich weiss ja bei mir selbst, dass meine Seele rein und meine Handlungen auf das Wohlgefallen des Schöpfers gerichtet sind, und bei allem dem wurde mir zur Antwort, dass diese Handlungsweise nicht wohlgefällig ist, wenn die Gesinnung es auch sei. Es giebt (also) ohne Zweifel eine Handlungsweise, die durch sich selbst und nicht vermöge der Gesinnung wohlgefällig ist. Denn sonst, wozu würden wohl Edom und Ismaël, die sich in die Welt getheilt haben, einander bekämpfen, da doch jeder von ihnen auf Reinheit der Seele hält, seinen Sinn auf Gott richtet, sich absondert und zurückzieht, fastet und betet, und dann hingeht, um den Andern zu erschlagen, in dem Glauben, dass diese

Tödtung ein sehr gottgefälliges Werk sei, das ihn dem Schöpfer näher bringe. Beide sind überzeugt, dass sie in das Paradies kommen. Und Beiden zu glauben, widerspricht ja der Vernunft.

(David Cassel, Das Buch Kusari, zweite Auflage S. 22 ff.)

Bei Jehuda Halevi hat der mystisch-philosophische Zug in der Lösung der religiösen Fragen, welcher in dieser ganzen Uebergangsperiode sich mehr oder minder geltend macht, den Höhepunkt erreicht. Der Aristotelismus steht, wenn auch bekämpft, bereits stark im Vordergrund, der Platonismus klingt nur noch schwach durch, die Mutakallimun werden, wiewohl theilweise berücksichtigt und verwerthet, doch abschätzig beurtheilt. Die mystischen Motive und die Mutakallimun scheiden nun ganz aus, auch der Platonismus tritt noch mehr zurück; voll und ganz entfaltet Abraham ibn Daud das Banner des Aristoteles, wie es ihm von Alfarabi und Ibn Sina gereicht wird, um in seinem Schatten Religion und Vernunft „die beiden grossen Herren," denen man angeblich nicht zugleich dienen kann, friedlich miteinander zu vereinigen.

Abraham ibn Daud aus Toledo, geb. um 1110 (?), gest. als Märtyrer um 1180, war ein vielseitiger Gelehrter; er hat ein namhaftes geschichtliches Werk geschrieben, Sefer hakkabala, um die historische Ueberlieferung des Glaubens zu würdigen und zu erweisen, und hat seine Weltanschauung im Sefer haëmuna harama (ס' האמונה הרמה), „der erhabene Glaube," dargelegt,[1]) und in demselben die Richtung vorgezeichnet, welche der religionsphilosophische Gedankenprocess fortab weiter verfolgte.[2]) Wenn Bachja die Willensfreiheit und die göttliche Vorsehung als zwei entgegenstehende Thatsachen, deren Widerspruch mit den derzeitigen Mitteln unlösbar sei, constatirte, wenn Jehuda Halevi auf die ihm unsympathischen Mutakallimun zur Lösung dieses Problems zurückgreift, so ersieht man daraus, wie nachhaltig und allgemein gerade diese Frage die jüdischen Gemüther bewegt hat. Aus ihr hat auch Abraham

[1]) „Der erhabene Glaube" war arabisch abgefasst und fand zwei Uebersetzer gegen Ende des 14. Jahrh., Samuel Motot, der es für den angesehenen Rabbiner von Barcelona, Isaak ben Scheschet, in's Hebräische übertrug, und Salomo ben Labi. Diese letztere hebräische Uebersetzung wurde von Weil abgedruckt und in's Deutsche übertragen: Das Buch Emuna Rama, in's Deutsche übersetzt und herausgegeben von Simson Weil, Frankfurt a. M. 1852. Vergl. Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 368.

[2]) Eine eingehende und umfassende Darstellung seiner Gedankenrichtung giebt Guttmann, Die Religionsphilosophie des Abraham ibn Daud aus Toledo, Göttingen 1879; daselbst wird auch sein Verhältniss zu Saadia, den er feiert, und zu Gabirol, den er scharf mitnimmt, klar gelegt.

ibn Daud die Veranlassung zu seinen philosophischen Darlegungen genommen. Ein junger Freund hatte sich an ihn um Auskunft betreffs der Willensfreiheit gewandt und darauf hingewiesen, dass die heilige Schrift ebenfalls bald die eine bald die entgegengesetzte Ansicht verlautbare; Abraham ibn Daud's Antwort hatte sich aus Gründen der Vernunft zu Gunsten der Freiheit entschieden und weiter ausgeführt, dass die Schriftstellen, welche gegen diese Freiheit für die Gebundenheit des Willens zeugen, nicht wörtlich genommen werden dürfen, nur Ausdruck einer stilistischen Licenz sind, weil eben die heilige Schrift der Vernunft nicht zuwiderlaufen kann. Der Freund war von der Antwort nicht befriedigt, und Abraham ibn Daud ist der Meinung, dass ein befriedigendes Verständniss dieser schwierigen Frage nur im Zusammenhang mit den maassgebenden Gedanken des ganzen Lehrsystems zu erreichen sei. Indem er daraufhin diese Grundgedanken darlegt, erklärt er die philosophische Erkenntniss für das höchste Strebeziel; die Offenbarung hat dem Judenthum dieselben Erkenntnisse erschlossen, welche anderwärts eine mühselige Forschung erst im Lauf der Jahrhunderte gefunden hat, und um dieser Uebereinstimmung gewiss zu werden, ist es Pflicht, solch mühseliger Forschung nachzugehen. Wer einen Tropfen aus dem Krug der Wissenschaft nascht, kann allerdings zum Abfall verführt werden, ein voller Trunk stärkt und festigt den Glauben. Abraham ibn Daud giebt daher im ersten der drei Tractate, aus denen seine Schrift besteht, die Grundzüge der Ontologie und Psychologie, erörtert zunächst Substanz und Accidens, die Categorien, Materie und Form und dergl. und bekennt sich dabei zum Nominalismus,[1]) dass „weder die Gattungen, noch die Arten, sondern nur die Individuen Existenz haben," daher auch die Urmaterie nur ein Gedankending sei, also mit einer Weltschöpfung, welche die existirenden Dinge aus dem Nichts hervorgerufen habe, nicht collidire. Alsdann geht er zur Psychologie über, betont die Einheit der Seele, welche ein immaterielles Wesen, die Entelechie oder das Formprincip des Körpers, mit dem körperlichen Organismus und in ihm entsteht. Der Pflanze wohnt die vegetative Seele ein, beim Thier erreicht sie eine höhere Stufe als animalische Seele, im Menschen die höchste als intelligente, vernunftbegabte Seele.

[1]) Die jüdischen Religionsphilosophen sind sämmtlich, bis auf Gersonides, Nominalisten.

Während die vegetative und animalische Seele die körperlichen Organe zu ihren Functionen nicht entbehren kann, daher mit dem Körper zugleich abstirbt, entwickelt sich die vernunftbegabte Seele durch Erfahrungen und Erkenntnisse zu einer Vernunft, welche in ihrer Thätigkeit an den Körper nicht mehr gebunden, daher nach seinem Tode weiterlebt und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele begründet. Die Präexistenz der Seele und die Seelenwanderung werden verworfen, und der Tractat schliesst mit dem Nachweis, dass die Himmelssphären, deren es wahrscheinlich neun giebt,[1]) beseelte und denkende Wesen sind. Der zweite Tractat enthält die metaphysischen Grundlehren. Das Dasein Gottes wird hier zum ersten Mal im Geist des Aristoteles aus ontologischen und metaphysischen Begriffen bewiesen. Die Endlichkeit der Welt, die bis dahin zu diesem Zweck verwerthet wurde, erweist sich hierzu ungeeignet, da dieselbe für das begriffliche Denken durch die Urmaterie, zu der man in folgerichtigen Schlüssen gelangen muss, in Frage gestellt wird. Der erste Beweis für das Dasein Gottes ist genau der des Aristoteles, aus dem Begriff der Bewegung entwickelt. Alles was bewegt wird, wird von einem Anderen in Bewegung gesetzt; es kann aber nicht alles von einem Anderen in Bewegung gesetzt sein; so weit wir auch zurückgehen, wir kommen schliesslich doch zu einem Wesen, das wohl in Bewegung setzt, selber aber unbewegt ist. Dieses movens immobile muss über Zeit und Raum hinausragen, ist also, weil unkörperlich und unendlich, — Gott. Dasselbe folgt aus dem Begriff der möglichen und nothwendigen Existenz. Was von einem Anderen zur Existenz gebracht wird, ist von einer nur möglichen Existenz, ist contingent; denn aus sich selbst ist es indifferent gegen Existenz und Nichtexistenz, bedarf eines Anderen, von dem es aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeführt und zur Existenz bestimmt wird. Ist dieses Andere wieder contingent, so bedarf es eines Dritten u. s. w., bis wir schliesslich zu einem nothwendig existirenden, durch sich seienden Wesen gelangen müssen. Das nothwendig

[1]) Diese neun Sphären sind: 1. die Tagessphäre, die Alles umfasst und sich in 24 Stunden um sich selbst bewegt, 2. die Fixsternsphäre, 3. die Sphäre des Saturnus, 4. die Sphäre des Jupiter, 5. die Sphäre des Mars, 6. die Sphäre der Sonne, 7. die Sphäre der Venus, 8. die Sphäre des Merkur, und 9. die Sphäre des Mondes; in der Mitte dieser Sphären ruht die Erde mit ihren vier Kreisen, dem Feuer-, Luft-, Wasser- und Erdkreis.

existirende Wesen muss einzig und einfach sein, ist Gott.[1]) Alle Attribute von Gott müssen rein negativ verstanden werden, wie selbst die üblichen acht, scheinbar positiven: daseiend, einer, wahrhaft, ewig, lebendig, allwissend, wollend, allmächtig. Ausser den negativen Attributen sind nur noch die relativen zulässig, d. h. solche, welche sich auf das Verhältniss von Mensch und Welt zu Gott beziehen, da diese das Wesen Gottes völlig unberührt lassen und also seine innere Einheit nicht trüben. Zwischen Gott in seiner absoluten Einheit und der Welt des Werdens und Vergehens in ihrer bunten Mannigfaltigkeit stehen die Mittelwesen, welche die von Gott emanirende Bewegung und Einwirkung dem Universum vermitteln. Jede der neun beseelten Himmelssphären hat noch einen Sphärengeist über sich, von dessen Emanation sie direct bewegt und versorgt wird; derselbe ist eine immaterielle Vernunft und wird in der heiligen Schrift als Engel bezeichnet. Der zehnte Sphärengeist ist der Sechel hapoël (שכל הפועל), „die thätige Vernunft," von der die menschliche Seele emanirt und die potentielle Vernunft zur actuellen entwickelt wird, welche überhaupt der Erde und allem Irdischen vorsteht. Von dem Sechel hapoël, „der thätigen Vernunft," geht die prophetische Inspiration aus, welche Anschauung hier zum ersten Mal eingeführt wird. Zur Prophetie[2]) bedarf es einer Disposition der Allgemeinheit, und namentlich des Individuums, das durch geistige Begabung und sittliche Lauterkeit sich herausheben muss. Sie bleibt trotzdem ein Gnadengeschenk Gottes, das jedoch dem Würdigen, wenn alle Vorbedingungen zutreffen, nicht vorenthalten wird. Die Phantasie ist dabei stets besonders betheiligt. Die niedere Stufe bildet die Traumprophetie, wo die Phantasie am meisten mitwirkt. Die

[1]) Da von Gott, als einer absoluten Einheit, unmittelbar nur ein einziges Wesen emanirt, so geht aus Gott der erste Sphärengeist, der erste Beweger hervor. Aus dem ersten Beweger emanirt die erste Himmelssphäre, und der zweite Sphärengeist, und so setzt sich die Emanationsreihe weiter fort, dass aus dem zweiten Sphärengeist die zweite Himmelssphäre und der dritte Sphärengeist hervorgeht u. s. w. Die Bewegung der Himmelssphären erfolgt dadurch, dass ihre Seelen nach der Vollkommenheit ihres erhabenen Sphärengeistes, ihres unmittelbaren Ursprungs, sich sehnen und ihr sich zu nähern streben; da ihre Materie so überaus fein und licht ist, so wird ihre Bewegung kreisförmig und stetig. Die Grundgedanken stammen von Aristoteles, sind jedoch von den Arabern modificirt worden; in der hier angegebenen Form sind sie mit geringen Variationen allen jüdischen und arabischen Aristotelikern gemeinsam. Die jüdischen Philosophen nehmen jedoch durchwegs an, dass nicht Gott die erste Himmelssphäre unmittelbar bewegt, sondern der erste Beweger und Sphärengeist, der von Gott hierzu emanirt ist.

[2]) Das Capitel von der Prophetie (Tract. 2, Princip 5, Cap. 1) zeigt einen überaus corrumpirten Text.

höhere Stufe nimmt die Prophetie in wachem Zustande ein, wo aber auch die Vision sich nach der prophetischen Kraft mehr oder minder in Bildern und Allegorien bewegt. Die wahre Prophetie bezieht sich auf wichtige Angelegenheiten einer grösseren Gesammtheit, und hat den Zweck, die Menschen zu der ihnen von Gott bestimmten Glückseligkeit zu leiten. Betreffs der Willensfreiheit giebt Abraham ibn Daud wohl zu, dass der Mensch in Folge äusserer Einflüsse, wie seiner individuellen Organisation zu guten oder bösen Instincten neigen könne; jedoch ist die Bekämpfung der bösen Instincte nicht unmöglich, sonst hätte Gott in seinen Geboten etwas Unmögliches gefordert, und ebenso üben die guten Instincte keinen unwiderstehlichen Zwang aus, sonst wären die göttlichen Gebote überflüssig. Die Natur des Möglichen existirt als ein subjectiv Mögliches und ein objectiv Mögliches. Das subjectiv Mögliche ist es nur für uns, weil wir von dem Zusammenspiel der Ursachen und Wirkungen im Naturgetriebe keine genügende Kenntniss besitzen, nicht aber für den durchdringenden Blick der göttlichen Allwissenheit. Das objectiv Mögliche sind die freien Handlungen des Menschen; diese bleiben auch für Gott ungewiss, weil Gott von vornherein den Menschen so geschaffen, und zu Gunsten des Menschen in diesem Punkt auf seine Allwissenheit verzichtet hat. Dadurch wird die Allwissenheit Gottes nicht alterirt; die entgegengesetzte Annahme, dass der Mensch unfrei ist, würde dagegen alle Sittlichkeit und jede Triebkraft, diese und jene Welt aufheben. Der dritte Tractat beschäftigt sich mit der praktischen Vernunft oder der Heilung der Seele, wie die Ethik genannt wird, deren Zweck es ist, die menschliche Glückseligkeit zu verwirklichen. Die Ethik umfasst die Lehre von der Tugend; wiewohl dieselbe ganz nach Aristoteles als die richtige Mitte zwischen zwei Extremen definirt wird, so bricht doch hier noch einmal der Platonismus in einem schwachen Rest durch. Es wird nämlich die Tugendlehre an die platonische Dreitheilung der Seele so angeknüpft, dass aus jeder der drei Seelenkräfte drei Cardinaltugenden und drei Cardinallaster abgeleitet werden. Die Tugend des Begehrungsvermögens ist die Genügsamkeit, die der eiferartigen Kraft die Tapferkeit, die der Intelligenz die Gerechtigkeit, welche die höchste Stufe unter den Tugenden einnimmt. Die Ceremonialgesetze, zu denen wesentlich die Opfer- und Speisegesetze gehören, sind ausschliesslich durch die Tradition be-

gründet, ihr Grund wie ihr Zweck ist im Einzelnen grösstentheils nicht mehr zu erkennen, im Allgemeinen jedoch kann man von ihnen eine rationelle Erklärung schon ausfinden, wie z. B., dass die Opfer anschauliche Anregungsmittel sind, das Bewusstsein der Schuld zu wecken u. s. w. Unter den verschiedenen Gruppen von Pflichten steht obenan die Glaubenslehre, in zweiter Reihe kommt die Tugend- und Gesellschaftslehre. Im Vergleich mit diesen kann dem Ceremonialgesetz nur ein untergeordneter Werth beigemessen werden, und sein Zweck kann keinen Anspruch auf besondere Wichtigkeit machen, doch sind seine Vorschriften mehr als alle anderen geeignet, den Menschen zu unbedingtem Gehorsam gegen Gott zu disciplíniren; gerade durch sie können und sollen wir unsere Glaubenstreue bewähren.[1])

Der Styl des „erhabenen Glauben" ist gedrungen und nüchtern, doch veranschaulichen im rechten Augenblick glückliche und ansprechende Bilder die abstracte Entwickelung, die Gedanken werden dabei so logisch und präcis dargelegt, dass sie selbst aus der mangelhaften Uebersetzung, der eingestandenermaassen ein schlechter Text zur Unterlage diente, und die noch dazu durch Abschreibefehler entstellt ist, fast allenthalben deutlich hervortreten. Auch das Stück, das wir hier mittheilen, leidet an solchem Uebelstand.

Von der Willensfreiheit.

(ס' האמונה הרמה, Tractat 2, Princip 6, Cap. 2, S. 96.)

Gott hat zur Bekämpfung der bösen Instincte fehlerfreie und untadelige Männer aufgestellt, welche jenen Kranken die göttlichen Gebote und Verbote einzunehmen geben. Daraus sieht man, dass das Schlechte im Bösen wohl zu bekämpfen ist, denn sonst würde Gott etwas Unmögliches befehlen. Aber ebensowenig ist dieser Kampf von Natur nothwendig, ein unbedingtes Müssen, wie z. B. das Athmen, denn wozu wäre dann ein göttliches Gebot nöthig? Es wäre dies eben so überflüssig, wie dass man athme, um das Leben zu erhalten, — sondern dieser Kampf ist nur möglich. Ich habe dir nämlich schon im ersten Theile erklärt, dass ebenso wie Gott Dinge mit nothwendigen Merkmalen, wie z. B. den Menschen mit dem Vermögen zu sprechen — denn als Mensch muss er jederzeit ein sprechendes, d. h. innerlich sprechendes, denkendes Wesen sein — erschaffen und begabt hat, und so wie er Dinge in's Dasein rief, welche gewisse Eigenschaften schlechterdings ausschliessen, wie z. B. der Stein ewig sprachlos ist, ebenso schuf er auch Gegen-

[1]) Abraham ibn Daud widmet dem Nachweis, dass die Stellen der heiligen Schrift dasselbe besagen, was er philosophisch entwickelt hat, stets einen besonderen Abschnitt.

stände, in welche er die blosse Potenz setzte, Eigenschaften anzunehmen. Dieses begründet aber keineswegs eine Mangelhaftigkeit in dem göttlichen Wissen. Denn es giebt zweierlei Arten von Möglichkeiten. Erstens eine subjective, die blos aus der Ungewissheit unseres Wissens entspringt. So wissen wir, die wir in Spanien und weit von Babylon entfernt sind, nicht, ob heute der König von Babylon gestorben sei oder noch lebe; die Wahrscheinlichkeit ist für beide Fälle gleich, nicht grösser oder geringer für den einen als den anderen, obgleich objectiv ein Fall von beiden gewiss sein muss. Hierbei weiss nun Gott den bestimmten, thatsächlichen so gewiss als er weiss, ob diesen Monat eine Mondfinsterniss stattfinden wird oder nicht. Denn bloss der Unerfahrene in der Astronomie äussert in diesem Falle, es ist möglich; allein da dieses Ereigniss auf Gesetzen beruht, so muss einer von beiden nothwendig stattfinden, und Gott weiss ihn mit Bestimmtheit voraus. Solche Erscheinungen gehören schon für Astronomen nicht in den Bereich des bloss Möglichen, um so weniger für Gott. Diese Art des Möglichen, welche auf Unkunde beruht, passt auf Gott nicht. Allein die zweite Art des Möglichen, welche deshalb bloss möglich ist, weil Gott eine Unentschiedenheit in ein Ding legte, und es so erschaffen hat, dass dasselbe eines von zwei entgegengesetzten Eigenschaften, gleichviel ob dieses oder jenes, duldet; so mag immerhin hierbei Gott nur ein unentschiedenes Wissen von dem künftig eintretenden Falle eingeräumt werden. Wollte aber Jemand immerzu hartnäckig fortfragen: wie? sollte Gott nicht wissen, was aus einem Menschen in der Zukunft alles werden wird? so antworten wir: das gehört nicht zur Unwissenheit. Denn wollte man behaupten, dass alle Ereignisse gleich den Mondfinsternissen auf Naturgesetzen beruhen, und entweder nothwendig sein müssen, oder unmöglich stattfinden können, und dass Gott dem möglichen Sein, der Entscheidung zwischen Sein und Nichtsein eines Phänomens gar keinen Spielraum gelassen hätte, so würde unter einer solchen Voraussetzung, wenn sie Grund hätte, die Welt ruinirt, die Gesellschaft zu Grunde gehen, und selbst das ewige Leben ohne Hoffnung sein. Umsonst würde der Mensch pflügen, Häuser bauen, Pflanzungen anlegen, Thiere bezähmen, Spiesse schmieden und das Schwert zum Kampfe ziehen, da schon zum Voraus fest bestimmt wäre, was da werden wird; und umsonst würde Jemand fromm sein, da schon im voraus über seine Glückseligkeit oder das Gegentheil entschieden worden, was alles offenbar gegen die Wahrheit streitet. Gott hat eben das Mögliche als möglich erschaffen, und weiss nur das subjectiv Mögliche, aber objectiv Entschiedene mit bestimmter Gewissheit. Denn nicht alles, was dem Menschen zukommt, hat die Bedeutung eines beabsichtigten göttlichen Geschickes, sondern es giebt theils beabsichtigte Geschicke, denn Gott kennt den Wandel eines jeden Menschen und giebt und entzieht ihm nach Verdienst, theils absichtslose, die durch Natureinflüsse entstehen und nützlich oder schädlich ausfallen können, je nachdem der Mensch einen weisen oder unweisen Gebrauch von der Natur macht. (Nach der Uebersetzung von S. Weil S. 122.)

Abraham ibn Daud hat, indem er dem Aristotelismus die Bahn geöffnet, mit grosser Kühnheit das vollzogen und ausgesprochen, was das Bewusstsein seiner Zeit zu erfüllen begann. Er hat indess die philosophischen Ideen nur skizzirt und die Ueberwindung der vielfachen Schwierigkeiten, denen der Ausgleich der aristotelischen und jüdischen Lebensanschauungen begegnen musste, allenfalls angedeutet. Die todten Punkte, bei denen diese beiden Weltanschauungen unversöhnlich auseinander klaffen, wie die Weltewigkeit, die individuelle Unsterblichkeit u. a., sind weder genau markirt noch überbrückt worden. All dies hat ein ungleich grösserer und gewaltigerer Geist, der den Spuren des „erhabenen Glaubens" folgte, in grossartigem Maassstab ausgeführt, Mose Maimonides; mit ihm wird der Platonismus vom Aristotelismus fast völlig aus der jüdischen Religionsphilosophie hinausgedrängt, von dem ersteren bleibt nur noch die Emanationstheorie als letzter Niederschlag zurück.

Die aristotelische Periode.

(12., 13.—14. Jahrhundert.)

Durch Mose Maimonides, der eine geschickte Formel gegen die Weltewigkeit aufgestellt, war der Aristotelismus zur Herrschaft gelangt, unter ihm hat die jüdische Religionsphilosophie ihren Gipfelpunkt erreicht. Mose ben Maimon ist 1135 in Cordova geboren, flüchtete mit seinem Vater vor dem Fanatismus der Almohaden nach Fez in Afrika und liess sich schliesslich in Aegypten zu Fostat (Alt-Kahira) nieder, wo er Arzt der Prinzen und der Beamten am Hofe Saladins wurde, und am 13. December 1204 starb. Kein anderer jüdischer Philosoph hat unter Juden, Christen und Moslemin solchen Ruf und Einfluss erlangt, wie Maimonides. Seine Grösse besteht nicht gerade in der Neuheit und Originalität seiner Grundideen, — dieselben sind zumeist dem Aristoteles, Al Farabi und Ibn Sina entlehnt, — sondern namentlich in der systematischen Kraft, mit der er kein Moment übersieht, alle Einzelheiten deutlich erfasst, und sie dem leitenden Gedanken unterwirft, so dass jedes in das Andere sich leicht einfügt und das Ganze zu einem klaren und übersichtlichen System sich ordnet. Feind jedem Aberglauben, consequent in seinem Denken, ist er von

dem naturgemässen Lauf der Weltgesetze so durchdrungen, dass man niemals über seine Meinung, sobald man seine Grundansichten kennt, auch nur den leisesten Zweifel hegen kann. Seine philosophischen Schriften sind: באור מלות הגיון, Terminologie der Logik,[1]) מאמר היחוד über die Lehre von Gott,[2]) שמנה פרקים, die acht Capitel, Einleitung zum Commentar der Mischna Aboth,[3]) ספר המדע, das erste Buch seines grossen Halachawerkes,[4]) und endlich sein philosophisches Hauptwerk מורה נבוכים, (More nebochim, „Führer der Verirrten.“) In demselben geht er von der

[1]) Die hebräische Uebersetzung dieses von Maimonides in seiner Jugend arabisch abgefassten Buches ist von Mose ben Samuel ibn Tibbon, dem Enkel des Jehuda ibn Tibbon, 1254 angefertigt worden. Moses Mendelssohn hat zu demselben einen Commentar und eine Einleitung geschrieben. Näheres siehe Steinschneider, Die hebr. Uebersetzung I, S. 434.

[2]) Dieses Büchlein ist von Isaak ben Nathan (um die Mitte des 14. Jahrh.) in's Hebräische übersetzt und von Steinschneider, Berlin 1846, abgedruckt worden; von demselben ist es auch zusammen mit einem Schriftchen des Abraham ibn Esra unter dem Titel שני המאורות, Berlin 1847, herausgegeben. Vgl. Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 436.

[3]) Diese ethische Schrift wurde von Samuel ibn Tibbon 1202 in's Hebräische übertragen. Das arabische Original wurde von Pococke mit lateinischer Uebersetzung in seiner Porta Mosis 1654 edirt, mit deutscher Uebersetzung und Anmerkungen von M. Wolff, Leipzig 1863, herausgegeben.

[4]) Ausser dem ס׳ המדע „Madda“ sind alle übrigen philosophischen Schriften arabisch abgefasst. Das Hauptwerk, der More nebochim, 1190 vollendet, wurde noch zur Lebzeit des Maimonides in's Hebräische übersetzt von Samuel ben Jehuda ibn Tibbon, der den Maimonides selbst hierbei brieflich zu Rathe zog und von ihm gefördert wurde, wie auch von dem Dichter Jehuda Charisi, der es mehr auf populäres Verständniss abgesehen hatte, und dessen Uebersetzung erst London 1851—79 von Leon Schlossberg edirt wurde. Auch eine lateinische Uebersetzung ist wohl schon um die Mitte des 13. Jahrh. erschienen, welche der 1520 zu Paris gedruckten Uebersetzung des Justinianus zu Grunde liegt; dieselbe hat die hebräische Uebersetzung des Charisi benutzt. Der jüngere Buxtorf hat eine lateinische Paraphrase 1629 unter dem Titel Doctor Perplexorum veröffentlicht. Die Uebersetzung Samuel Tibbon's hat allgemeine Geltung erlangt, sie diente den zahllosen Commentatoren als Vorlage und hat noch heute ihren Werth behalten, da die ausgezeichnete Edition des arabischen Originals nebst französischer Uebersetzung und lehrreichen Anmerkungen von S. Munk selten und unzugänglich ist. (Le Guide des Egarés . . . par Moïse Maimoun . . . accompagné d'une traduction . . . par S. Munk, 3 T. Paris 1856 bis 66.) Der Munk'schen Ausgabe folgt die englische Uebersetzung von M. Friedländer: The Guide of the Perplexed of Maimonides, 3 Vol. London 1881—85, woselbst in der Einleitung zum 1. und zum 3. Band allerlei litterarische Notizen gegeben, alle Uebersetzungen und Commentare genannt und kurz beschrieben werden. Unter den, Band 3 zum Schluss (S. XXVII) aufgeführten, neueren Abhandlungen über Maimonides fehlt die bemerkenswerthe Darstellung des Maimunischen Systems, welche Salomon Maimon in seiner „Lebensgeschichte“ Th. 2, S. 15 ff. giebt. Wir heben der philosophischen Behandlung wegen noch hervor: M. Joël, Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon, Breslau 1859, und D. Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre, S. 363 ff. — Ueber den Einfluss, den Maimonides auf die christliche Scholastik geübt, giebt Aufschluss: Joël, Albertus magnus und sein Verhältniss zu Maimonides, Breslau 1863; Guttmann, Revue des Études juives, Tome 18, S. 243, Tome 19, S. 224, ferner in seinem interessanten und instructiven Buch: Das Verhältniss des Thomas von Aquino zum Judenthum etc., Göttingen 1891.

Ansicht aus, dass die Lehren der Religion und die Ergebnisse der wahrhaften Philosophie sich decken müssen, wobei er natürlich unter der wahrhaften Philosophie den von Al Farabi und ibn Sina modificirten Aristotelismus versteht. Er ist überzeugt, dass Philosophie und Religion, Denken und Glauben in keinem Widerstreit stehen. „Denn Glauben besteht nicht" — so äussert er sich[1]) — „in dem, was der Mund spricht, sondern in dem, was die Seele sich vorstellt, wenn man nämlich davon überzeugt ist, dass der Gegenstand so ist, wie er vorgestellt wird. Will man sich damit begnügen, wirkliche oder eingebildete Wahrheiten herzusagen, ohne eine Vorstellung von ihnen zu haben oder gar davon überzeugt zu sein, ohne sich überhaupt um ihre Richtigkeit gekümmert zu haben, so ist das sehr leicht, wie es ja eine Menge Gedankenloser giebt, welche sich zu ihren Glaubenslehren bekennen, ohne sich das Geringste dabei zu denken. So du aber die Sehnsucht hast, zur höchsten Stufe aufzusteigen," so ist das die Stufe des speculativen Denkens. Es finden sich daher in Bibel und Talmud mit geringen Ausnahmen die philosophischen Wahrheiten wieder, nur müsse man sie aus der eigenthümlich bildlichen Einkleidung herauszuschälen wissen. Wo Aussprüche der heiligen Schrift oder der rabbinischen Bücher ihnen widersprechen, liegt der Widerspruch nur auf der Oberfläche der Worte, bei einer eindringenden Exegese, bei einer vertieften Auffassung und Deutung ergebe sich sogar eine merkwürdige Bestätigung der speculativen Lehren. Das erste von den drei Büchern des More nebochim sucht dies zuerst nachzuweisen, indem es zunächst die anthropomorphischen Ausdrücke und derartige Stellen der heiligen Schrift nach ihrer wahren Bedeutung fixirt, hierauf warnt es vor einem Herantreten an die scientia divina, die Metaphysik, ehe man sich genügende propädeutische und physikalische Kenntnisse angeeignet, und beleuchtet dann die Lehre von den göttlichen Attributen und die Namen Gottes. Nachdem die begrifflichen Momente der Gottesidee nach allen Richtungen hin klar gestellt sind, gleichsam die essentia dieser Idee entwickelt ist, wird alles vorbereitet, um zum Nachweis ihres Daseins, ihrer existentia, überzugehen. Es folgt daher zum Schluss des 1. Buches eine Darstellung und Widerlegung der Mutakallimun, welche ihr religionsphilosophisches System darauf an-

[1]) More nebochim, I Cap. 50.

legten, eine Weltschöpfung zu erweisen, aus der alsdann das Dasein Gottes abgeleitet wird. Diese Methode aber, das Dasein Gottes zu beweisen, ist verfehlt, weil die hervorragendsten Philosophen für die Weltewigkeit eintreten. Der Urgrund alles Seins, das Dasein Gottes, muss daher selbst unter der Voraussetzung der Weltewigkeit zu demonstriren sein. Hierauf beruht die Pointe des ersten Buches. Im zweiten und dritten Buch des More nebochim giebt Maimonides eine fortlaufende Darstellung seiner Weltanschauung. Er erweist zuerst das Dasein Gottes, betrachtet Gott als den Emanationsquell und Urheber der Bewegung, welche das potentielle Sein zum actuellen überführt, führt auf ihn als Schöpfer die Existenz der Himmelssphären und der ersten Materie zurück und erkennt schliesslich in Gott die allwaltende und allwissende Vorsehung; den Schluss bilden einige ethische Capitel, welche die moralische Nutzanwendung des Ganzen ziehen.

An der Spitze des zweiten Buches stehen 26 ontologische und metaphysische Axiome,[1]) welche als genügend erwiesen vorausgesetzt werden, um aus ihnen das Dasein Gottes, seine Einheit und Unkörperlichkeit herzuleiten. Aus ihnen construirt Maimonides dieselben Beweise, wie Abraham ibn Daud, jedoch genauer und präciser. Aus der Bewegung folgert er das movens immobile, das kann nur Gott sein. Aus der Contingenz aller Wesen folgert er ein Urwesen von nothwendiger Existenz. Dieses Urwesen muss unkörperlich, kann nur eines und absolut einfach sein. Jede Vorstellung, die irgend welche Körperlichkeit oder auch nur den Hauch einer Vielheit in den Begriff Gottes hineinträgt, muss als unwürdig und verwerflich zurückgewiesen werden; denn was immer die Einheit und Einfachheit Gottes alterirt, verkörpert ihn. Aus diesem Grunde dürfen von Gott keine positiven Attribute ausgesagt werden. Das Attribut ist nämlich etwas anderes, als das Wesen des so definirten Gegenstandes, es müsste denn eine blosse Worterklärung sein. Eine Worterklärung für das Wesen Gottes giebt es nicht, weil dasselbe unerkennbar, also auch unerklärlich ist; jedes andere positive Attribut kann nur ein Accidens sein, da es dem Wesen des Gegenstandes ein Merkmal hinzu-

[1]) Eigentlich nur 25, denn das 26. Axiom wird nur hypothetisch hingestellt. Diese Grundsätze hat der arabische Autor, Tebrisi, erläutert und zu begründen gesucht; ferner Hillel ben Samuel, in תגמולי הנפש ס', herausgegeben von S. Halberstam, Lyck 1874.

fügt, würde also die absolute Einheit alteriren. Auch die relativen Attribute, welche nur das Verhältniss der Geschöpfe zu Gott ausdrücken, sind unzulässig, da Gott so unvergleichlich und grundverschieden von allen seinen Geschöpfen sich abhebt, dass zwischen ihnen keine Wechselbeziehung statthaben kann, so wenig etwa wie zwischen Hitze und Farbe. Selbst die Existenz eignet sich in Gott nicht zum Attribut, weil seine essentia schon die existentia involvirt, während bei allen übrigen Dingen die existentia als Accidens zur essentia hinzutritt; seine Existenz ist also von der aller anderen Wesen nicht etwa quantitativ, sondern qualitativ verschieden. Ebenso verhält es sich mit der Einheit, dem Wissen u. s. w.; es sind dies bloss sprachliche Nothbehelfe, um das Gegentheil vom Gottesbegriff auszuschliessen. Wir sind daher rein und allein auf die negativen Attribute angewiesen, welche eben nur eine Unvollkommenheit von Gott verneinen. Wer von positiven Attributen sich nicht lossagen will, hat nicht etwa einen unrichtigen, sondern gar keinen Begriff von Gott, er kennt von ihm weiter nichts als den Namen; dagegen kann man durch negative Attribute, indem die Beseitigung von Unvollkommenheiten, welche als solche erkannt werden, immer mehr fortschreitet, die Gotteserkenntniss vertiefen.[1])

Von Gott emanirt die Bewegung auf die erste immaterielle oder separate Intelligenz, den ersten שכל נבדל.[2]) Zwischen Gott und der Welt des Werdens und Vergehens schiebt sich nämlich eine Mittelwelt ein, die der Himmelssphären. Es giebt neun Himmelssphären, deren letzte die Mondsphäre ist; sie sind beseelt und jede von ihnen hat eine immaterielle Intelligenz oder Vernunft über sich, von der sie bewegt und geleitet wird, ihren Sphärengeist. Die Sphärengeister werden in der heiligen Schrift als Engel bezeichnet; sogar die Wirkungen der Naturkräfte, wenn sie in der Richtung sich vollziehen, dass damit ein beabsichtigter Zweck erreicht wird, werden in der Bibel der Botschaft eines Engels zugeschrieben. Die zehnte und letzte immaterielle Intelligenz, der *νοῦς ποιητικός*, שכל הפועל (Sechel hapoël) „die thätige Vernunft" steht der Welt des irdischen Daseins ebenso vor, wie die anderen Sphärengeister ihren Himmelssphären; sie spendet die Formen, giebt den Impuls,

---

[1]) More I, Cap. 55—60.

[2]) נבדל ist das Aristotelische *χωριστόν* „losgelöst," nämlich von Materie.

dass das Potentielle, nur als Materie Vorhandene zur Wirklichkeit übergeht, sie entwickelt die nur der Anlage nach gegebene Vernunft im Menschen zur wirklichen, unvergänglichen Vernunft. Durch den Sechel hapoël kommt die höchste Stufe menschlicher Vollkommenheit, die Prophetie, zu Stande; denn „das Wesen der Prophetie ist eine Emanation, welche von Gott unter Vermittelung der thätigen Vernunft zuerst über das Vernunftvermögen und alsdann über die Einbildungskraft ausströmt.“[1]) Das Organ der Prophetie ist also die Phantasie; die Prophetie selbst ist ein psychologischer Vorgang, ein potenzirtes Ahnungsvermögen, zu welchem nur eine glückliche Phantasie und eine hohe Vollkommenheit in sittlicher und intellectueller Beziehung führen kann. Die niedere Stufe ist die Traumprophetie, die höhere Stufe die Vision eines wachen, jedoch ekstatischen Zustandes; auch in dem letzteren sind alle Vorfälle und selbst die symbolischen Handlungen des Propheten ausschliesslich innere Seelenvorgänge, visionäre Bilder. Moses allein bedurfte für seine Prophetien keiner Mitwirkung der Phantasie, er hatte sich gleichsam zu einer immateriellen Intelligenz aufgeschwungen. Die Prophetie wächst wohl aus psychologischen Bedingungen heraus, aber nicht mit absoluter Nothwendigkeit, der Wille Gottes kann sie einem sonst hiezu geeigneten Individuum auch versagen.

Die verschiedenen Bewegungen der Himmelssphären mit ihrer wunderbaren Ordnung hat Aristoteles als aus Naturgesetzen nothwendig herleiten wollen, aber die von ihm aufgestellten Gesetze sind von der fortgeschrittenen Astronomie umgestossen worden. Die Einrichtung und Ordnung der Himmelskörper bleibt uns gänzlich unbekannt, sie lässt sich nicht auf Naturnothwendigkeit zurückführen, sie beweist eben, dass hier das Walten und die Absicht eines göttlichen Willens vorliegt. Ueberhaupt ist alles, was Aristoteles über die sublunarische Welt lehrt, wohlbegründet und zutreffend, in dem aber, was über die Mondsphäre hinausreicht, hat er vielfach geirrt. Aristoteles behauptet die Weltewigkeit und will beweisen, dass die Bewegung, die Zeit, die Himmelssphären und die Materie ewig sind; indess hat er selbst zu erkennen gegeben, dass er seine Beweise nicht für zwingend halte. Maimonides weist ihre Schwäche nach und macht besonders geltend, dass Aristo-

[1]) More II, 36.

teles die Gesetze, die er von der Natur der vorhandenen, gewordenen Welt abstrahirt, auf die Natur der noch nicht vorhandenen, zum Werden sich entwickelnden Welt anwendet, welcher Rückschluss doch mindestens für sehr problematisch erklärt werden muss. Der Einwand, dass demnach die Schöpfung aus dem Nichts doch auch nicht demonstrirt werden kann, trifft zu; aber es besteht gar nicht die Absicht, die Entstehung der Welt aus dem Nichts als nothwendig, sondern nur als möglich hinzustellen, dass sie keinen Widersinn enthalte. „Wisse" — so lautet eine bezeichnende Aeusserung des Maimonides hierbei — „dass wir die Theorie von der Weltewigkeit nicht wegen der Schriftstellen zurückweisen, welche in der Thora für die Weltschöpfung zeugen; denn die Schriftstellen, die auf eine Weltschöpfung hinweisen, sind nicht zahlreicher als solche, welche auf die Körperlichkeit Gottes hinweisen. Hinsichtlich der Weltschöpfung sind die Thore der metaphorischen Auslegung durchaus nicht geschlossen oder unpassirbar, wir können hierbei dieselbe Auslegung anwenden, die wir gebraucht, um die Körperlichkeit in Gott zu beseitigen. Ja, vielleicht hätten wir es leichter damit, wir hätten weit besser jene Schriftstellen im Sinne der Weltewigkeit auszulegen vermocht, als wir es bei der Auslegung der Schriftstellen, um die Körperlichkeit Gottes auszuschliessen, im Stande waren."[1]) Aber der Weltewigkeit stehen keine unwiderleglichen Beweise zur Seite, wozu also die Schriftstellen zu Gunsten einer Anschauung pressen, welche nicht mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als die gegentheilige! Ganz besonders würde die Weltewigkeit im Sinne des Aristoteles, wonach alles Naturnothwendigkeit sei und in dem gesammten Universum nichts seinen ehernen Gang jemals geändert hätte, alle Grundlagen der Religion und die historisch beglaubigten Wunder erschüttern. Eher schon könnte man sich mit der platonischen Anschauung von der Ewigkeit der Urmaterie befreunden, da mit dieser der Glaube an die Wunder sich leicht vereinigen, auch die Schriftstellen sich dafür flüssig machen liessen; aber selbst für diese Ansicht liegt keine Nothwendigkeit in einem durchschlagenden Beweis vor. Warum also die Schöpfung aus dem Nichts ablehnen, welche an Wahrscheinlichkeit hinter den übrigen Anschauungen gar nicht zurücksteht und auf prophetische Ueberlieferung sich stützt!

[1]) More II, 25.

Da die Schöpfung auf den unergründlichen Willen, oder, was identisch ist, auf die undurchdringliche Weisheit Gottes zurückgeht, so ist die Frage nach dem letzten Zweck des Weltdaseins unzulässig. Den Menschen als Endzweck der Schöpfung auszugeben, ist ein um so grösserer Irrthum, als die Kleinheit des Menschen in gar keinem Verhältniss zu der Unermesslichkeit des Universums und zu der Bedeutung der Sphärengeister steht. Allerdings geniesst der Mensch in der sublunarischen Welt allein den höchsten Vorzug, dass nämlich die göttliche Vorsehung sich direct auf die Individuen der menschlichen Gattung erstreckt. Denn die göttliche Vorsehung folgt derselben göttlichen Emanation, welche ein Wesen auf sich herableitet. In der sublunarischen Welt vermag allein der Mensch die Materie zu überwinden, und durch seine Denkthätigkeit eine von Materie freie und also auch eine unsterbliche Vernunft zu erlangen. Durch die immaterielle Vernunft wird die directe Verbindung mit der Emanation des göttlichen Geistes hergestellt und die Vorsehung hinabgeleitet; je nach dem Grade, den die Vernunft des Einzelnen durch seine Erkenntniss und Sittlichkeit errungen hat, wird auch das Walten der göttlichen Vorsehung graduell für ihn verschieden sein. Das Gute also, das dem Menschen widerfährt, ist Lohn, das Böse hingegen Strafe,[1]) denn der Mensch ist in seinem Handeln vollkommen frei. Naturanlage wie äussere Umstände beeinflussen wohl die Richtung des Charakters und erschweren oder erleichtern das sittliche Handeln, aber ihr Einfluss kann durch die Kraft des Willens und durch frühzeitige Gewöhnung neutralisirt werden. Der astrologische Glaube, wonach die Constellation der Gestirne das menschliche Handeln zwingt, ist Wahn, und wie jeder Aberglaube, Narrethei; nicht viel höher steht die Ansicht, dass jede Handlung von einem besonderen Willensact Gottes determinirt werde. Auch die göttliche Allwissenheit, die Maimonides eingehend behandelt, hebt die Natur des Möglichen und die Wahlfreiheit nicht auf. Ein Wissen von der Art, wie es uns Menschen zu eigen ist, würde allerdings eine noch nicht entschiedene That entweder nicht kennen, oder würde, falls es dieselbe kennt, alsdann die Möglichkeit, auch

[1]) Die Strafe besteht hauptsächlich darin, dass ein Mensch, der sich nicht einer besonderen göttlichen Emanation theilhaftig macht, ja dieselbe gar durch sein Verhalten aufhebt, dem bunten Spiel der Naturkräfte überlassen bleibt, gleichsam ganz und gar an das blinde Naturgesetz ausgeliefert wird.

das Gegentheil zu thun, geradezu ausschliessen; nicht so das göttliche Wissen, das vom menschlichen Wissen nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ verschieden ist; das göttliche Wissen überblickt alles intuitiv mit einem Schlage, es ist nicht blos dem Umfang, sondern der ganzen Art nach so durch und durch ein anderes, dass jeder Schluss aus unserer Art des Wissens auf das Wissen Gottes fehl geht, mithin die Ansicht, dass die Präscienz Gottes die menschliche Willkür einengt, unbewiesen und unberechtigt ist. Würde Gott irgendwie in den menschlichen Willen eingreifen, so wäre ja alle Prophetie und alles Gesetz überflüssig. Die Religionsgesetze haben mittelbar oder unmittelbar den Zweck, zu wahrer Erkenntniss oder zu sittlicher Vollkommenheit oder zu bürgerlichen Tugenden anzuleiten. Diejenigen Ceremonialgesetze, welche gegen solchen Zweck sich allzu spröde zeigen, wie z. B. das Verbot, ein aus Flachs und Wolle zusammengesetztes Kleid zu tragen u. a., wollen vielleicht den abergläubischen Bräuchen des Heidenthums scharf entgegenwirken und haben eine erziehliche Bedeutung für das Volk. Auch die Opfergesetze sind nur eine Concession an jene Zeit, welche an derartigen Gottesdienst gewöhnt war; da es schädlich wirken konnte, das Volk auf einmal von der gewohnten Gottesverehrung durch Opfer loszureissen, so wurde der Opferdienst zwar beibehalten, aber beschränkt und vereinfacht und dem höheren Gesammtzweck angepasst. Im Allgemeinen lässt sich bei den meisten Geboten ihre Zweckmässigkeit und Heilsamkeit nachweisen, wenn man sie auch nicht immer bis in's Einzelne verfolgen kann. Um die biblischen Gebote nach ihren wahrscheinlichen Gründen genauer zu erläutern, theilt sie Maimonides in vierzehn Klassen ein.

In der Psychologie steht Maimonides ganz auf dem aristotelischen Standpunkt, wie er durch Alexander Aphrodisiensis weiter ausgebildet worden.[1]) Die menschliche Seele ist eine Einheit und wie die thierische eine Form ihres Körpers, jedoch in ihrem Wesen grundverschieden von der Thierseele; denn die letzte und wahre Form des Menschen ist sein Denken, seine Vernunft. Die unmittelbare Materie für diese Form, der Stoff für die Vernunft ist die Einheit der vegetativen und sensitiven Seelenkräfte. In diesem Seelenstoff ist die Vernunft

---

[1]) Simon B. Scheyer, Das psychologische System des Maimonides, Frankfurt a. M. 1845.

zuvörderst nur potentiell, der Anlage nach vorhanden, als *νοῦς ὑλικός* שכל היולאני, „hylische oder latente Vernunft," und gleicht einem leeren, unbeschriebenen Blatt. Sie hat das Denkvermögen für das Immaterielle, für die reinen, von der Materie losgelösten Formen, die sie in sich aufnimmt, und ebenso die Fähigkeit, auch dasjenige, was nicht von der Wahrnehmung vermittelt wird, unmittelbar zu erfassen. Durch Bethätigung dieses Vermögens wird die latente Vernunft actuell und geht in Wirklichkeit über, als שכל בפועל, „actuelle Vernunft." Hat sie solche Erkenntnisse gesammelt, reine Formen in sich aufgenommen und sich durch diese Ideen substantiirt, so wird sie zum *νοῦς ἐπίκτητος*, שכל הנאצל oder שכל הנקנה, „erworbene oder reale Vernunft" und hat sich damit, da sie in ihrem Wesen nichts als reine Formen, Ideen enthält, in gewissem Sinne schon vom Körper losgelöst. Indem also die latente, potentielle Vernunft, der שכל היולני, die immateriellen Formen in sich aufnimmt und nur durch sie im Denkenden wesenhaft wird, fliesst die Vernunft (שכל) und das denkende Subject (משכיל) und das gedachte Object (מושכל) in Eins zusammen und stellt sich als erworbene, reale Vernunft, als שכל הנקנה dar. Die Entwickelung aus der latenten Vernunft zur realen Vernunft durch die Aufnahme reiner Formen wird durch den שכל הפועל, „die thätige Vernunft" bewirkt, den zehnten Sphärengeist, der die Formen spendet und alles Potentielle zur actuellen, individuellen Existenz überführt. Die reale Vernunft, der שכל הנקנה ist die höchste Form der menschlichen Seele, gleichsam die Form der Form, und hängt als solche während des Lebens im Menschen mit der übrigen Seelenform wohl zusammen, zugleich jedoch hat sie eine selbständige Substantialität, sie ist nicht mehr eine Kraft im Körper, sondern behauptet unabhängig vom Körper ein Sein für sich. Sie geht daher beim Tode des Körpers nicht zu Grunde, sie ist vielmehr unsterblich und zwar in dem Grade, als sie ihr Wesen mit Erkenntnissen erfüllt und gebildet hat.

Die Ethik hat Maimonides eingehend behandelt, jedoch ganz und gar im aristotelischen Geist.[1]) Sie ist ihm die Lehre von der Tugend und von der Glückseligkeit. Die Tugend ist die richtige Mitte zwischen zwei Extremen, sie ist eine Fertigkeit, welche durch Uebung erworben und schliesslich zur

[1]) Der Ethik hat Maimonides die „Acht Capitel," Einleitung zum Tractat Aboth gewidmet; eingehend wird sie behandelt von D. Rosin, Die Ethik des Maimonides, Breslau 1876.

Charaktereigenschaft sich herausbildet. Die Glückseligkeit besteht in der Vereinigung aller Vollkommenheiten, welche das wahre Wesen des Menschen begründen. Die ethische Vollkommenheit, welche auf der Beherrschung des Begehrungsvermögens durch Einsicht beruht, ist daher noch nicht die höchste, sie ist nur die Vorbereitung zum Hauptzweck; sie hat die Begriffe von Gut und Böse zu ihrer Grundlage und den Menschen als gesellschaftliches Wesen zu ihrer Voraussetzung. Das wahre Wesen des Menschen bildet die Vernunft, also ist seine wahre und höchste Vollkommenheit die der Erkenntniss. In der Vollkommenheit, welche wir vermöge der Erkenntniss erreichen, giebt es viele Gradunterschiede. Am höchsten steht die Erkenntniss göttlicher Dinge, wo die reale Vernunft sich gewissermaassen mit der Gottheit vereinigt und zur Prophetie aufzusteigen befähigt wird. Das Höchste und Werthvollste für den Menschen ist nach Maimonides die Bereicherung und Ausbildung der theoretischen Vernunft. Nach dem Grade, in welchem die Vernunft durch Erkenntnisse sich realisirt, waltet die göttliche Vorsehung über dem Menschen, so dass der vollkommene Mensch, der seine Gedanken niemals von der Betrachtung der Gottheit abwendet, auch beständig von der göttlichen Vorsehung geleitet und behütet wird. In demselben Grade ist seine Seele unsterblich, wird der Mensch wahrhaft zum Menschen und erlangt die höchste Glückseligkeit. Das höchste Strebeziel des Menschen ist Erkenntniss der Wahrheit.[1])

Maimonides hat sein philosophisches Hauptwerk, den More nebochim, 1190 veröffentlicht und dasselbe seinem Schüler Joseph ibn Aknin, der mit schwärmerischer Verehrung an seinem Lehrer hing, zugeeignet. Das Buch zeigt eine scheinbar planlose Anordnung der Materien, aber hinter derselben verbirgt sich eine geschickt angelegte, zielbewusste Methode, welche Schritt für Schritt den gläubigen Leser in die complicirte Ideenwelt einführen, und das Vorurtheil für die vorgetragene Theorie überwinden soll. Der Styl sucht nicht die Kürze, schreitet vielmehr vornehm und ruhig aus, scheut auch eine Digression nicht, um treffende und anregende Bemerkungen

[1]) Wir erwähnen hier die kleine Einleitungsschrift zum More רוח חן, deren Verfasser unbekannt ist, und welche in elf Capiteln die philosophischen Grundbegriffe zum More erläutert; vergl. Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 426.

einzuflechten; die Gedanken werden dabei so klar gegeben, dass zuweilen ihre Klarheit über ihre Tiefe täuschen kann. Ueberall leuchtet eine reine, edle Gesinnung hindurch, welche nicht nach rechts und nicht nach links sieht, nur die Wahrheit sucht und ihrer Ueberzeugung folgt. „Man glaubt die Ehrfurcht einflössende Stimme der Wahrheit selbst zu hören.“[1]) Das hier folgende Stück ist dem ersten Theil dieses Werkes entnommen.

Darstellung der geschichtlichen Entwickelung der Religionsphilosophie.

(More nebochim I, Cap. 71.)

Wisse, dass viele Wissenschaften, welche die Lösung dieser Probleme behandeln, von unseren Vorfahren einst gepflegt wurden, aber im Laufe der Zeit und unter dem Druck, den ungebildete Völker auf uns übten, verloren gegangen sind. Ausserdem standen derartige Studien nicht allen Leuten offen, wie wir bereits erwähnt haben. nur die in der heiligen Schrift enthaltenen Gegenstände waren allen Menschen zugänglich. Sogar die talmudische Tradition war bekanntlich ehedem nicht schriftlich aufgesetzt worden, gemäss dem unter unserem Volk verbreiteten Grundsatz: „Dinge, die ich dir mündlich mitgetheilt habe, darfst du Anderen nicht schriftlich übermitteln.“[2]) Diese Massregel war bezüglich des Talmuds sehr weise, denn (so lange sie in Kraft blieb,) verhütete sie Uebelstände, die später um sich griffen — nämlich grosse Meinungsverschiedenheiten, Zweifel über die Bedeutung des geschriebenen Wortes, Schreibfehler, Volksstreitigkeiten, Bildung neuer Sekten und verworrene Ansichten über praktische Gegenstände. — Der ganze traditionelle Stoff war in der That, gemäss den Worten der heiligen Schrift, dem grossen Tribunal anvertraut, wie wir dies in unserem talmudischen Werk dargelegt haben. Da man nun, um schädlichen Einflüssen vorzubeugen, Sorge dafür trug, dass die mündliche Lehre nicht in einer, allen Menschen verständlichen Form aufgezeichnet wurde — so war es noch natürlicher, dass nichts von den Geheimnissen der Thora schriftlich abgefasst und allen Menschen zugänglich gemacht wurde, sondern sie wurden von einzelnen Bevorzugten an andere Bevorzugte mündlich überliefert, wie bereits dargelegt, dem rabbinischen Ausspruch gemäss: „Man vertraut die Geheimnisse der Thora nur einem Rathsherrn, Meister in Künsten u. s. w. an.“[3]) Diese Praxis führte dazu, dass die Wissenschaft jener wichtigen Grundsätze unserer Nation verloren ging. Nur kurze Bemerkungen und Andeutungen darüber finden sich in Talmud und Midrasch, wenigen Kernen vergleichbar, von so vielen Schalen umhüllt, dass der Leser über der Beschäftigung mit diesen Schalen gar nicht darauf kommt, hier einen Kern zu vermuthen. Selbst die überaus wenigen von einigen Gaonim

[1]) Salomon Maimon, Lebensgeschichte, Th. 2, S. 16.
[2]) Gittin 60b, Temura 14b.
[3]) Chagiga 13a.

und Karäern verfassten Werke über die Lehre von Gott und die damit zusammenhängenden Probleme sind den muhamedanischen Mutakallimun entlehnt, ihre Zahl verschwindet im Vergleich mit den verwandten Schriften der Muhamedaner. Es geschah auch, dass zur Zeit, als die Muhamedaner dieser Methode des Kalam sich zuwandten, unter ihnen eine Sekte, genannt Mutazila, d. h. Separatisten, sich bildete.[1]) Von ihnen haben unsere Gelehrten mancherlei entlehnt und sich ihrer Methode angeschlossen. Obgleich später eine neue Secte, die Ascharija,[2]) mit ihren eigenen besonderen Ansichten unter den Muhamedanern erstand, findet sich doch keine dieser neuen Ansichten bei unseren Gelehrten, nicht etwa, weil sie die Theorien der erstgenannten Secte vor jenen der letzteren vorzogen, sondern weil sie zufällig die Theorie der Mutazila zuerst kennen lernten, sie annahmen und als erwiesene Wahrheit betrachteten. Dagegen folgten alle unsere andalusischen Gelehrten den Worten der Philosophen, von denen sie jene Theorien, die nicht unseren eigenen religiösen Grundsätzen widersprachen, annahmen, und ihr werdet bemerken, dass sie sich in keinem Punkte der Methode der Mutakallimun anschlossen; daher näherten sie sich in vielen Punkten der in der gegenwärtigen Abhandlung ausgesprochenen Ansicht, wie man aus den wenigen, von den jüngsten Autoren dieser Richtung herrührenden Abhandlungen ersehen kann. Wisse, dass all das, was die Muhamedaner, d. h. die Mutazila und die Ascharija über diese Gegenstände vorbrachten, nur in Theorien besteht, welche auf solche Lehrsätze gegründet waren, die aus den Werken jener Griechen und Syrer stammten, welche die Theorien der Philosophen zu bestreiten und ihre Argumente zu widerlegen suchten. Folgendes war die Ursache dieser Opposition: Zur Zeit als die christliche Kirche jene Nationen in ihren Schooss aufnahm und ihre bekannten Dogmen verkündete, cursirten unter jenen Völkern, von denen die Philosophie herrührte, die Meinungen der Philosophen. Als später Könige erstanden, welche den christlichen Glauben in ihren Schutz nahmen, sahen die gelehrten griechischen und syrischen Christen jener Jahrhunderte, dass ihre Dogmen in scharfem, offenkundigem Widerspruch mit jenen philosophischen Theorien standen und begründeten in Folge dessen die Wissenschaft der Dogmatik, indem sie Lehrsätze aufzustellen begannen, die ihre Glaubenslehren unterstützten und die den Grundsätzen ihrer Lehre entgegenstehenden Theorien beseitigten. Als der Islam erstand und die Schriften der Philosophen in's Arabische übersetzt wurden, wurden auch jene gegen die Schriften des Aristoteles gerichteten Widerlegungen in's Arabische

---

[1]) Der Begründer der mutazilitischen Schule war Wasil ibn Ata um die Mitte des 8. Jahrh.; dieselbe lehrte, 1. dass der Mensch volle Willensfreiheit habe, 2. dass Gott von absoluter Einheit ist, und ihm keine Attribute beigelegt werden können (Munk).

[2]) Der Begründer der Ascharija war Abu'l Hassan al Aschari um die Mitte des zehnten Jahrhunderts; sie lehrten, dass die Handlungen des Menschen prädestinirt seien, dass Gott Attribute besitze, und dass der Koran von Urbeginn in Gott existirt habe (Munk).

übersetzt. Da sie die Abhandlung des Johannes Grammatikus[1]) und des Ibn Adi[2]) und anderer Verfasser über diese Gegenstände vorfanden, nahmen sie dieselben an und bildeten sich ein, die Lösung wichtiger Probleme gefunden zu haben. Ausserdem wählten sie auch aus den Theorien der alten Philosophen alles aus, was man für diese Zwecke dienlich erachtete, trotzdem spätere Philosophen bereits ihre Haltlosigkeit bewiesen hatten, wie z. B. die Hypothese von den Atomen und vom leeren Raum. Sie glaubten, dass jene Ergebnisse allgemeines Interesse hätten und Grundsätze seien, welche kein Bekenner einer positiven Religion entbehren könne. In der Folge wurden diese Theorien vervollständigt und entwickelten sich zu einer anderen merkwürdigen Methode, von der die griechischen und anderen Religionsphilosophen nichts wussten, weil sie die unmittelbaren Nachfolger der Philosophen waren. Später, als unter den Muhamedanern besondere Religionslehren aufkamen, waren sie natürlich genöthigt, sie zu vertheidigen; und da jene Lehren wiederum zu Meinungsverschiedenheiten Anlass gaben, so stellte jede Partei Lehrsätze auf, die zur Vertheidigung ihrer Ansicht sich eigneten. Unzweifelhaft giebt es darunter Argumente, welche uns alle drei angehen, d. h. Juden, Christen und Muhamedaner, und zwar ist es die Theorie von der Schöpfung der Welt, mit deren Zugeständniss der Glaube an Wunder steht oder fällt.

Es giebt indess noch andere Lehren, deren Rechtfertigung die Christen und Muhamedaner unternommen haben, wie z. B. die Rechtfertigung der Dreieinigkeit bei den ersteren, die Rechtfertigung „des Wortes" bei manchen Secten der letzteren, und sie waren daher genöthigt, Lehrsätze aufzustellen, um vermittelst dieser Lehrsätze, die sie ausgewählt hatten, die Lehren, an die sie fest glaubten, zu erhärten. Die besonderen Lehren dieser beiden Religionen, wie die in ihrem Interesse verfassten Schriften, gehen uns hier nichts an. Kurz, wir behaupten bloss, dass die früheren Religionsphilosophen der griechischen Christen und der Muhamedaner bei Aufstellung ihrer Lehrsätze sich nicht nach der wirklichen Natur des Daseienden richteten, sondern dass sie überlegten, welche Natur das Daseiende haben müsse, so dass man daraus einen Beweis für die Wahrheit ihrer Meinung ableiten könnte, oder dass es doch wenigstens derselben nicht widerspräche; und wenn diese eingebildete Wahrheit gefunden war, behaupteten sie, dass das Daseiende so geschaffen sein müsse, und bemühten sich alsdann, Beweise beizubringen, um jene Behauptungen zu rechtfertigen, aus denen die Lehrsätze geschöpft waren, durch welche die Theorie gerechtfertigt oder doch nicht umgestossen wurde. So verfuhren die Einsichtigen, denen diese

[1]) Johannes Philoponus, ein christlicher Aristoteliker, lebte im siebenten Jahrhundert, bekämpfte die heidnischen Philosophen, namentlich Simplicius und Proklus, und erklärte die aristotelischen Schriften.

[2]) Abu Sakkarija Jachja ibn Adi war ein christlicher Jakobit und lebte zu Bagdad im zehnten Jahrhundert; dies letztere scheint Maimonides nicht zu wissen, sonst hätte er wohl nicht gesagt, dass die ersten muhamedanischen Mutakallimun aus seinen Schriften geschöpft haben (Munk).

Methode ihre Entstehung verdankte; sie haben dieselbe in ihren Schriften niedergelegt und behauptet, das Denken selbst habe ohne Rücksicht auf vorgefasste Meinungen zu solchen Ergebnissen geführt. Wenn Spätere jene Bücher studirten, haben sie hiervon nichts gemerkt, sie fanden dagegen in jenen alten Schriften wichtige Beweise und eifriges Streben, etwas zu begründen oder zu widerlegen, und meinten nun, soweit es religiöse Grundsätze betraf, wäre gar keine Nothwendigkeit vorhanden, irgend welche ihrer Lehrsätze zu beweisen oder zu widerlegen, und dass die ersten Mutakallimun gar nichts anderes beabsichtigten, als die Meinungen der Philosophen zu entkräften und die Unzulänglichkeit ihrer Beweise darzuthun. Die nun derartiges behaupten, haben keine Ahnung davon, dass die Sache sich ganz anders verhält, wie im Gegentheil die ersten Mutakallimun versuchten, das aufzustellen, dessen Aufstellung erwünscht war, und das zu widerlegen, dessen Widerlegung erwünscht war, weil daraus ein Einwurf gegen die Theorie entstehen könnte, welche sie rechtfertigen wollten, auch (wenn die Absurdität) erst nach hundert Folgesätzen (sich einstellt). Auf diese Weise haben die ersten Mutakallimun den Uebelstand gleich an der Wurzel beseitigt. Als allgemeine Regel will ich dir jedoch sagen, dass Themistius Recht hatte zu bemerken, das Daseiende richtet sich nicht nach unseren Meinungen, sondern unsere Meinungen, wenn sie wahr sein sollen, müssen sich nach dem Daseienden richten.

(Nach Munk und Friedländer.)

Die jüdische Gedankenwelt stand damals unter dem Druck einer aristotelischen Spannung. Die Geister waren mit aristotelischen Anschauungen gesättigt, hierbei wurde jedoch das religiöse Gewissen von dem Bewusstsein bedrückt, dass der Glaube an die Weltschöpfung, an die göttlichen Wunder, an die Unsterblichkeit u. dgl. mit solchen Anschauungen unvereinbar schien. Diese Spannung hat Maimonides durch seinen More gelöst und die Geister von dem Gewissensdruck befreit, so dass sie erleichtert ihrem philosophischen Zug folgen durften. Maimonides hat den Aristotelismus, wenn man so sagen darf, bibelfähig gemacht. Der More, der bald einen grossen und eifrigen Leserkreis fand und alle früheren religionsphilosophischen Bücher verdrängte, hat einen Sturm von Bewunderung und Enthusiasmus entfesselt, aber auch ein schweres Ungewitter von Entrüstung und Unwillen, das lange dumpf grollte und zeitweise in heftigen Schlägen sich entlud, über sich heraufbeschworen. Sowohl die Stocktalmudisten, wie die Phantasten nahmen Aergerniss an den kühnen Aeusserungen des Maimonides und an dem Einfluss, den seine verfänglichen Ansichten auf weite Kreise übten. Die Talmudisten mochten es nicht ertragen, dass er nach ihrer Meinung den überirdischen Nim-

bus des Ceremonialgesetzes und des Opferwesens angetastet hatte, dass er die rabbinische Aggadoth ihres Glorienscheines entkleidete, dass er Paradies und Liwjathan und Hölle für Allegorien ausgab, dass er jede nicht ganz correcte Vorstellung von Gott als eine Art Blasphemie hinstellte u. dgl. m. Den Phantasten wiederum war die Welt des Maimonides zu eng, zu dürr und schematisch, die Engel und Geister erschienen ihnen decimirt und degradirt, der einzige Sechel hapoël war für mystische Einwirkungen zu brauchen, aber auch nur auf philosophischem Wege, die heilige Schrift war kahl und nüchtern geworden, ihres himmelansteigenden Geheimsinnes beraubt, die Namen Gottes ohne magische Kraft, die alten mystischen Schriften entweder Allegorien oder ohne Werth; zum Theil reagirte auch der Platonismus, und so erstand in wahrscheinlich bewusstem Gegensatz zu Maimonides aus einem seltsamen Gemisch von Platonismus mit altmystischen und phantastischen Schriften die Kabbala.[1]) Die Talmudisten dagegen suchten schärfere Waffen hervor, um die Wirkung der ihnen gefährlich scheinenden Schrift zu hemmen; Orient wie Occident theilten sich bald in zwei Lager, in Maimunisten und Antimaimunisten. Schon kurz nach dem Tode des Maimonides war im Orient ein kleiner Sturm losgebrochen, indess schnell wieder gedämpft worden. Dagegen war die Provence, wo schon bei Lebzeiten des Maimonides finsteres Gewölk gegen ihn aufzog, und ebenso Nordspanien der Schauplatz erbitterter Kämpfe, bei denen die Blitzstrahlen des Bannes hin- und herflogen und mancherlei Unheil anrichteten, welche dann anderwärts sich fortsetzten und ein Jahrhundert lang andauerten. Salomon ben Abraham aus Montpellier war 1233 der heisssporniger Rufer zum Streit; mit seinem Anhang wusste er es bei der damals in Südfrankreich installirten Inquisition durchzusetzen, dass die betreffenden Schriften des Maimonides, More und Madda, in Montpellier und in Paris von den Dominikanern als ketzerisch öffentlich verbrannt wurden.[2]) Dieses unerhörte Vorgehen ernüchterte die Gemüther zu Gunsten des Philosophen, dessen Sieg bei allen Einsichtigen längst entschieden war. Fortab dreht sich die jüdische Religionsphilosophie fast nur noch um Maimonides. Alles liest sein Buch, es wird erklärt oder in

[1]) Vergl. oben S. 38.

[2]) Ueber all dies vgl. Graetz, Geschichte der Juden, Band VII Cap. 2; Kaufmann, Geschichte der Attributenlehre S. 487 ff.

manchen Punkten rectificirt, es wird im Einzelnen bekämpft oder man kommt ihm zu Hülfe, einzelne Partien werden eingehender behandelt oder werden popularisirt. Fast sämmtliche philosophischen Schriften beschäftigen sich mehr oder weniger mit dem More oder führen die von ihm gegebenen Anregungen weiter aus. Der Lieblingsschüler Maimuni's, Joseph ben Jehuda ben Simon ibn Aknin, der als angesehener Arzt zu Aleppo 1226 starb, hat ein ethisches Werk „Heilung der betrübten Seelen" und eine metaphysische Abhandlung „Ueber das nothwendig Existirende, über die Entstehungsweise der Dinge aus ihm, und über die Schöpfung" verfasst.[1]) In letzterer Richtung bewegt sich auch ein Werk des Mose ben Joseph halevi aus der Familie Abulafia (um 1250?) „Ueber den ersten Beweger," dessen Grundgedanke darin besteht, dass nicht Gott,[2]) sondern der erste Sphärengeist der Beweger der ersten Himmelssphäre ist, aus dessen dreifachem Gedankeninhalt ein Dreifaches hervorgeht, und zwar 1. insofern er Gott als die erste Ursache denkt, der zweite Sphärengeist, der Beweger der Fixsternsphäre, 2. insofern er sich selbst denkt, die Form seiner eigenen in täglichem Umschwung bewegten Himmelssphäre, 3. indem er sich als Wirkung der ersten Ursache denkt, die Materie seiner Sphäre.[3]) Samuel ben Jehuda ibn Tibbon, der von Maimonides selbst approbirte Uebersetzer des More,[4]) hat ungefähr um 1200 in einem Buch מאמר יקוו המים die Frage behandelt, warum die Erde als das am meisten nach unten strebende Element sich nicht ganz unter Wasser befindet, da ja das letztere das leichtere Element sei, und hat dabei allerlei Schriftstellen in Maimunischem Geist erklärt. Sein Schwiegersohn Jakob ben Abba Mari ben Simson Anatoli,[5]) der vom deutschen Kaiser Friedrich II. an seinen Hof nach Neapel als Uebersetzer arabischer Werke berufen worden, hat in einer populären Schrift מלמד התלמידים, „Leitfaden für Schüler" den Pentateuch nach seinen Perikopen in Maimunischer Tendenz rationalistisch ausgelegt. Als Popularphilosoph aus Maimunischer Schule tritt Schem tob ben

[1]) Beide Schriften sind nicht gedruckt; Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 406.

[2]) Wie Aristoteles, und ihm folgend Ibn Roschd behauptet.

[3]) Auch diese Abhandlung ist nicht gedruckt. Ueber den Autor vergl. Steinschneider, Al-Farabi S. 151; derselbe, Die hebr. Uebers. I, S. 410.

[4]) Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 415 ff.

[5]) Steinschneider, a. a. O. I, S 58 ff. II. S. 990.

Joseph Falaquera, geb. um 1224, gest. nach 1290, mit der Absicht auf, das Studium der Wissenschaften zu fördern und zu heben. Sein ס׳ הנפש, „Von der Seele“ ist eine populäre Psychologie, aus den jüngsten Werken seiner Zeit in zwanzig Capitel zusammengetragen;[1]) in dem ungedruckten ראשית חכמה, im ספר המעלות[2]) und in den Makamen des ס׳ המבקש werden dieselben Gedanken in ähnlicher Einkleidung wiederholt, dass nämlich ein Schüler mit den Vertretern der drei verschiedenen Glückseligkeitsarten, Reichthum, Macht und Klugheit, sich unterhält, wobei er schliesslich auf die Philosophie verwiesen und ihm eine kurze und populäre Encyclopädie geboten wird. Bedeutenderes hat Falaquera als Commentator des More nebochim geleistet; in seinem מורה המורה, „Führer im More“ kritisirt er öfters die Uebersetzung des Samuel ibn Tibbon fein und treffend, und bringt werthvolle Belegstellen aus anderen Philosophen bei. Ihm verdanken wir nebst manchem Anderen die Fragmente aus Salomon ibn Gabirols „Quell des Lebens;“ er hat überhaupt philosophische Citate verständnissvoll gesammelt.[3]) Von ihm rührt auch ein grösseres encyclopädisches Werk her: דעות הפלוסופים, „Lehrmeinungen der Philosophen,“ welches bislang noch in Handschriftsammlungen schlummert. Ebenfalls ungedruckt ist die Encyclopädie des Jehuda ben Salomo Kohen ibn Mathka (um 1244), welche unter dem Titel מדרש החכמה sich streng philosophisch, dabei unabhängig von Maimonides hält und an Ibn Roschd (Averroes) sich lehnt.[4]) Ein besseres Geschick — nämlich zweimal gedruckt zu sein — hat die schlechtere Encyclopädie des Gerson ben Salomo aus Arles שער השמים „Die Himmelspforte“ erfahren, welche verkürzte Auszüge aus philosophischen und naturwissenschaftlichen Schriften enthält.[5]) Der italienische Arzt Hillel ben Salomo ben Elieser aus Verona[6]) (gest. nach 1291) war des Lateinischen kundig, aus dem er ein Stück des liber de causis in's Hebräische übersetzte, erklärte die fünfundzwanzig Axiome,

---

[1]) Steinschneider a. a. O II, S. 989.

[2]) Diese Schrift ist erst neuerdings gedruckt worden, L. Venetianer, Das Buch der Grade (ס׳ המעלות), Berlin 1894.

[3]) Steinschneider, a. a. O. I, S. 5, wo auch das דעות הפלוסופים analysirt wird.

[4]) Steinschneider a. a. O. I, S. 1 ff.

[5]) H. Gross, Monatsschrift Graetz-Frankel, Jahrg. 1879 S. 20 ff.; Steinschneider a. a. O. I, S. 9 ff.

[6]) Steinschneider, a. a. O. I, S. 112 ff.

aus denen Maimonides das Dasein Gottes ableitete,[1]) schrieb eine Psychologie mit besonderer Berücksichtigung des Seelenlebens nach dem Tode תגמולי הנפש ס' und führte eine heftige Polemik mit dem nach Rom eingewanderten Spanier Serachja ben Isaak ben Schaltiel-Chen, welcher die Wunder leugnete und die als solche in der Bibel erzählten Thatsachen rationalistisch aus natürlichen Vorgängen erklären wollte. All diese Epigonen der nachmaimunischen Zeit überragt weitaus an Tiefe der Speculation, wie an umfassender Kraft der Arzt Lewi ben Gerson, den man für einen Sohn des obengenannten Gerson ben Salomo zu halten geneigt ist.

Lewi ben Gerson oder Leon de Bagnols, meist Gersonides genannt, blühte 1317—1344 und lebte zu Orange, Perpignan und Avignon.[2]) Er beherrschte alle Wissensfächer seiner Zeit und hat sie mit selbständigen Productionen bereichert, selbst als Talmudist soll er bedeutend gewesen sein. Mit einer ruhigen, streng objectiven Consequenz hat er seine Gedanken entwickelt, völlig unbekümmert darüber, ob die gefundenen Wahrheiten mit den Glaubenslehren der Thora übereinstimmen oder nicht, denn die Thora wolle uns keine Haltlosigkeiten aufnöthigen, uns vielmehr zur Erkenntniss der Wahrheit anleiten. Gersonides steht auf dem Standpunkt des Maimonides; dadurch jedoch, dass er die einzelnen Probleme ungemein scharf zuspitzt und sie überaus eingehend betrachtet, dass er namentlich die Fortschritte der arabischen Philosophie durch Ibn Roschd, einen jüngeren Zeitgenossen des Maimonides, verwerthet, hat er dem Bewusstsein seiner Zeit einen deutlichen Ausdruck gegeben und ist er über Maimonides hinausgegangen. Er steht zu Ibn Roschd in einem ähnlichen Verhältniss, wie Maimonides zu Ibn Sina. Keine seiner zahlreichen Schriften hat unter seinen Glaubensgenossen seinen Namen so sehr bekannt gemacht wie sein 1329 beendetes religionsphilosophisches Buch Milchamoth adonaj (מלחמות ה') „Kämpfe für den Herrn."[3]) In demselben

[1]) Vgl. תגמולי הנפש ס', veröffentlicht von Halberstam, Lyck 1874. Neuerdings ist von Goldblum sein מאמר הדרבן, eine Erklärung philosophischer Termini, herausgegeben worden, unter dem Titel טגנוי ישראל בפרים, Trésors d'Israël etc., Wien 1894.

[2]) Ueber Gersonides und seine Philosophie s. Joël, Lewi ben Gerson als Religionsphilosoph, Breslau 1862; ferner Isidore Weil, Philosophie religieuse de Lewi ben Gerson, Paris 1868, welcher letztere über Joël nicht hinauskommt.

[3]) Die zu Riva di Trento 1560 erschienene Ausgabe wurde nur noch ein zweites Mal zu Leipzig 1866 mit derselben Lücke in Theil 1 des 5. Tractates und denselben Textfehlern wieder abgedruckt.

behandelt er in sechs Tractaten die Lehre von der Seele, von der Prophetie, von dem göttlichen Wissen, von der Vorsehung, von den Sphärengeistern und von der Schöpfung. Betreffs der Seele theilt er die psychologische Anschauung des Maimonides, jedoch bestimmt er den die Unsterblichkeit der Seele begründenden Inhalt des שכל הנקנה „der erworbenen, realen Vernunft“ anders. Es wird Maimonides, wie überhaupt der arabischen Philosophie, sehr schwer, die reinen Geister individuell auseinander zu halten, dass sie nicht in eine Substanz zusammenfliessen; nach Maimonides, der als Nominalist den Allgemeinbegriffen, den Universalia, d. h. den reinen Formen für sich gar kein Dasein zuerkannt, kann die Vernunft durch Aufnahme der reinen Formen also nicht substantiirt werden, sie kann mithin ihre Wesenheit nur durch Erkenntniss der Himmelskörper, der Sphärengeister, der negativen Attribute Gottes erwerben, wonach ihre Wesenheit und mit ihr die Unsterblichkeit recht dürftig und wenig individualisirt ausfallen müsste. Gersonides erklärt daher, dass den Universalia, den reinen Formen für sich, reale Existenz zukommt und zwar im שכל הפועל (Sechel hapoël) „der thätigen Vernunft;“ von ihr strömen sie auf die menschliche Vernunft aus, machen dieselbe real und sichern ihre individuelle Unsterblichkeit, je nach den verschiedenen Formen und geistigen Dingen, deren Erkenntniss sie in sich aufgenommen hat. Freilich genügt schon eine einzige solche Idee, um die Seele unsterblich zu machen; auch ist durch den Tod die Möglichkeit ausgeschlossen, weitere neue Ideen zu erwerben, allein die jenseitige Glückseligkeit ist ja eben nach dem Grad der erworbenen Erkenntnisse zugemessen. Was die Prophetie betrifft, so wird sie als die Gabe, Zukünftiges vorauszusehen und als die höchste Entwickelungsstufe des menschlichen Geistes definirt. Ihr verwandt ist die Wahrsagerei und die zutreffende Traumerscheinung, doch besteht zwischen Beiden ein wesentlicher Unterschied. Bei Beiden wirkt der שכל הפועל, „die thätige Vernunft,“ dem Gersonides in zweiter Reihe nach Gott die höchste Bedeutung für das Weltgetriebe zuschreibt. Bei der Prophetie theilt sich der Sechel hapoël einem starken und edlen Geist mit, der sich durch sittliche und intellectuelle Vorzüglichkeit auszeichnet und sich durch Belehrung darauf vorbereitet hat; und zwar ist es ausschliesslich die Vernunft, an welche die Mittheilung von ihm alsdann unmittelbar und mit Naturnothwendigkeit ausströmt,

sobald die Vernunft alle niederen Geistesvermögen, namentlich die Phantasie, von sich fern zu halten vermag. Bei der Wahrsagerei und den Träumen ist es die Phantasie, an welche die Mittheilung des Sechel hapoël geschieht, jedoch nur mittelbar durch einen der Himmelskörper; da jeder Himmelskörper nur eine einseitig bestimmte Wirkung übt, und von den anderen Wirkungen keine Kenntniss hat, so treffen derartige Voraussagungen nicht immer zu. Selbstverständlich können vom Sechel hapoël überhaupt nur Universalia, allgemeine Erkenntnisse und Eröffnungen ausgehen, die sich auf ein ganzes Genus beziehen, jedoch die Propheten und auch die Wahrsager subsumiren unter das Genus die ihnen bekannten geeigneten Individuen. Betreff des göttlichen Wissens erkennt Gersonides mit Maimuni an, dass Gott in einer einzigen und untheilbaren Intuition alles erfasst. Die Schwierigkeiten, welche dabei die Erkenntniss der Einzeldinge und des blos Möglichen für den Gottesbegriff bieten, beseitigt Maimuni dadurch, dass er das Wissen Gottes für ganz andersartig als das menschliche Wissen erklärt; beide Wissensarten hätten nichts weiter mit einander gemein, als den blossen Namen. Dagegen lehnt sich Gersonides auf. Unter Wissen verstehen wir doch einen bestimmten Begriff, wenn das Wort überhaupt noch einen Sinn haben soll; ob wir den Begriff positiv oder negativ fassen, was soll denn von Gott damit ausgesagt werden, wenn es nicht mit dem analog wäre, was wir unter Wissen verstehen. Das göttliche und menschliche Wissen sind, wenn auch durch eine unermessliche Kluft von einander entfernt, im Grunde doch gleichartig. Gottes Wissen übertrifft das menschliche an unvergleichlicher Vollständigkeit und Sicherheit, das erstere ist ein ursprüngliches, auf sich ruhendes, das letztere dagegen ein abgeleitetes, ein schwacher Reflex des ersteren; nicht anders verhält es sich ebenfalls mit den göttlichen Attributen der Einheit und Existenz. Gott weiss sich selbst und in seiner Idee die von ihm ausgehende Ordnung der Welt, und dazu gehört auch die Natur des Möglichen und die freien Acte menschlicher Willkür. Gott kennt freilich das Nothwendige als nothwendig und das Mögliche als möglich, solche beschränkte Kenntniss des Möglichen aber involvirt keinen Mangel im göttlichen Wissen, denn er kennt alles eben genau und richtig so, wie es ist. Die Einzeldinge erkennt er ebenfalls nur, soweit sie aus dem Zusammenhang der Gesammtideen, d. h.

aus ihm, als der alleinigen Ursache ihrer aller, erkennbar sind;[1]) aber gerade dieses ist ja das Reale, Wesenhafte an ihnen. Da das Wissen Gottes auf die Einzeldinge als solche sich nicht erstreckt, so kann auch die göttliche Vorsehung, die Providenz, die Individuen als solche nicht speciell in's Auge fassen, die Providenz gilt nur generell den Gattungen, die eine Gesammtidee darstellen. Die Menschengattung macht hievon nur in gewisser Hinsicht eine Ausnahme. Je vollkommener nämlich ein Wesen ist, um so vollständiger ist schon durch äussere Organe für seine Erhaltung und seinen Schutz gesorgt; innerhalb der Menschengattung besteht, im Gegensatz selbst zur Thiergattung, unter den Individuen ein so grosser Unterschied, dass Manche durch ihre Vollkommenheit sich über ihre blosse Gattungsnatur erheben, und Einzelne durch sittliches Verhalten, wie durch intellectuelles Streben fast zur Höhe reiner Geister sich aufschwingen. Ein derartiger Mensch erringt sich je nach dem Grade seiner Vollkommenheit einen höheren Grad göttlicher Fürsorge, eine specielle Providenz; diese Vorsehung wird ihm eigentlich nicht als Individuum, sondern als Mensch dieser Art zu theil, auch wenn er nur der Einzige seiner Art ist.[2]) Ausführlich und scharfsinnig handelt Gersonides im fünften Tractat von den Himmelskörpern. Er nimmt achtundvierzig Himmelssphären an und eben so viele Sphärengeister, davon sind acht leitende Sphärengeister, es sind dies diejenigen, welche einer mit Sternen versehenen Sphäre vorstehen. Jeder Sphärengeist und jede Sphäre übt einen speciell bestimmten Einfluss im Kosmos und kennt nur sein eigenes Wirkungsgebiet genau.[3]) Die Sphärengeister unterscheiden sich von einander nicht sowohl, wie Maimonides den Unterschied angiebt, darin, dass der eine Ursache und der andere seine Wirkung ist, als vielmehr dadurch, dass jeder einzelne Sphärengeist einen verschiedenen Wissensinhalt in sich trägt, da ein jeglicher von ihnen nur den besonderen Theil des Kosmos kennt, den er als seine Domäne beherrscht und leitet. Aus

[1]) D. h. Gott kennt die Einzeldinge nicht, insofern sie Einzeldinge sind, er kennt auch nicht die menschlichen Willensentscheidungen als solche, sondern Beides nur aus der allgemeinen Ordnung der Dinge, welche als Idee in Gott existirt.

[2]) Es ist dies durchwegs Maimunische Anschauung.

[3]) Daraus erklärt sich der Glaube des Gersonides an Astrologie; er sieht in der Wirkung jedes Sphärengeistes und jedes Sphärenkörpers eine Naturkraft, welche in einer ganz bestimmten Richtung in das Triebwerk des Universums eingreift.

der Gesammtheit der Sphärengeister emanirt der Sechel hapoël „die thätige Vernunft," welcher als Erdgeist dem gesammten irdischen Dasein vorgesetzt ist, und welcher für die sublunarische Welt ungefähr dasselbe bedeutet, wie etwa Gott für die Welt des Jenseits. Er hat eine allgemeinere und umfassendere Erkenntniss als die Sphärengeister, denn er kennt das Diesseits, dem er vorsteht, in seiner ganzen Vollkommenheit, und das Jenseits, insoweit eine Wirkung ihre Ursache erkennen kann.[1]) In der Lehre von den göttlichen Attributen weicht Gersonides von allen bisherigen Religionsphilosophen ab, indem er positive Attribute für Gott als zulässig befindet, alle jedoch nur via eminentiae mit Ausschluss jeglicher Unvollkommenheit. Gott kommt Dasein, Einheit, Erkenntniss, Seligkeit im höchsten Grade zu. Unter Berufung auf Aristoteles polemisirt er gegen Ibn Sina, der Einheit und Dasein für accessorische Prädicate hält, welche dem Wesen des Subjects ein Merkmal hinzufügen, und führt aus, dass Dasein und Einheit den Begriff einer Sache völlig unberührt lassen. Am ausführlichsten verbreitet sich Gersonides über die Schöpfung und Wunder. Anknüpfend an den betreffenden Ausspruch des Maimonides erklärt er, dass die Welt geschaffen sei und auf einen bewussten Willen als erste Ursache zurückführe. Dagegen ergeben sich bei einer Schöpfung aus dem absoluten Nichts schwere Unbegreiflichkeiten. Der Sechel hapoël, der Erdgeist, der das Entstehen der sublunarischen Welt unmittelbar hervorruft, ist reine Form und bringt seinerseits nur reine Formen hervor; wie soll man nun das Entstehen eines Körpers aus einer unkörperlichen Form begreifen? Man muss also eine völlig formlose Urmaterie, eine Hyle, die ebenfalls ewig ist, nothwendig annehmen; durch die Ewigkeit wird sie nicht etwa ein zweites Göttliche, denn nichts kann von Gott weiter entfernt sein, als dieses unvollkommenste aller Dinge, ein relatives Nichts. Der Glaube an die Wunder verträgt sich ebenfalls mit der Annahme einer Urmaterie, da die Wunder sämmtlich aus etwas bereits Vorhandenem erstehen. Das Wunder ist dem Schöpfungsact analog; es ist ein Ausfluss der speciellen Provi-

[1]) In dieser Auffassung von der hohen, übertriebenen Bedeutung des Sechel hapoël, als eines Erdgeistes, der nur Gott allein, gleichsam als Himmelsgeist, über sich hat, ist Gersonides originell und unterscheidet sich von Maimonides, der dem Sechel hapoël die letzte und unterste Stufe unter den Sphärengeistern zuschreibt, während Chasdai Crescas und Joseph Albo über den Sechel hapoël gar keine Meinung äussern.

denz und folgt demselben Gesetz, welches für die specielle Providenz gilt, wenn Gott ein Individuum damit begnaden soll. Das Wunder vollzieht sich durch Vermittlung des Sechel hapoël, des Erdgeistes. Aus diesen Sätzen folgt, dass ein Wunder die Naturgesetze nicht dauernd, sondern nur vorübergehend aufhebt, und dass Wunder nur in der sublunarischen Welt, nicht aber in den Himmelssphären vorgehen können; Wunder der letzteren Art, von denen in der heiligen Schrift erzählt wird, wie z. B. der Stillstand der Sonne unter Josua, müssen durch eine richtige Exegese aufgelöst werden. Gersonides hat auch nach Maimunischen Grundgedanken die gesammte Bibel kommentirt und sich redlich bemüht, seine philosophischen Lehren in derselben wieder zu finden, ein Bemühen, welches vollständig durchgeführt trotz einzelner schöner Bemerkungen die ganze Ungeheuerlichkeit solcher Exegese schlagend darthut.[1])

Gersonides liebt es, in seinen „Milchamoth Adonaj" sämmtliche Ansichten über den zu behandelnden Punkt zusammenzustellen und zu widerlegen, bevor er zur Darstellung seiner eigenen Meinung übergeht. Die streng wissenschaftliche Darstellung bewegt sich unaufhörlich in Distinctionen und Divisionen, der rein argumentirende Stil ist nüchtern und schmucklos, entbehrt indess nicht ganz eines gewissen Reizes, ja man hat zuweilen seine Freude über die bis in's Kleinste sorgfältig und fein ausgeführte Filigranarbeit des speculativen Denkens. Gersonides hat nur die Consequenzen der Maimunischen Theorien ziehen wollen, die Ideen und Probleme, welche er so scharfsinnig und exact behandelte, haben die Geister jener Zeit mehr oder minder beschäftigt. Ueberhaupt strebte das ganze 14. Jahrhundert auf Maimunischer Grundlage über Maimonides hinaus; obwohl diese Philosophen das jüdische Ritual gewissenhaft beobachteten und bereit waren, ihre Religion mit ihrem Blut zu besiegeln, so waren sie in ihrem Denken doch mehr darauf bedacht, die Consequenzen ihrer philosophischen Anschauungen zu wahren, als den Glaubenslehren des Judenthums gerecht zu werden, und wurden zumeist als die enfants terribles der Philosophie verschrieen. Schon zu Ende des 13. Jahrhunderts hat Isaak Albalag diese Richtung eingeschlagen. Derselbe, wahrscheinlich aus Nordspanien stammend, hat „die Grund-

[1]) Weiteres über Gersonides giebt Steinschneider a. a. O. I S. 27, 65 und an anderen Stellen.

anschauungen der Philosophen“ von Gazzali bearbeitet, um die echte Philosophie des Aristoteles gegen Gazzali zu vertheidigen;[1]) nur Bruchstücke aus seinen Arbeiten sind gedruckt,[2]) und soweit aus ihnen erhellt, hat er die Weltewigkeit in gewissem Sinne angenommen und den Glauben für eine Concession erklärt, welche die Vernunft der Offenbarung einräumt. Ein leicht beweglicher, doch nicht besonders gründlicher Geist war der herumwandernde Joseph ben Abba Mari Kaspi (auch en Bonafoux oder Bonafos genannt), geb. 1280 gest. um 1340, aus Argentière.[3]) Von seinen zahlreichen Schriften gehört namentlich hieher sein Doppelcommentar zum More des Maimonides עמודי כסף und טשכיות כסף; in der Annahme einer ewigen Urmaterie und in dem eifrigen Bemühen, die Wunder der Bibel auf natürliche Vorgänge zurückzuführen, geht er über Maimonides hinaus, den er schwärmerisch verehrte und in trockener, oft buchstäblicher Consequenz verflachte. Das Wenige, was von dem Portugiesen David ben Jom tob ibn Bilia (blühte 1320–1338) uns vorliegt,[4]) erweckt keinen allzu hohen Begriff von seinen philosophischen Leistungen; er unterscheidet in der Bibel einen esoterischen Sinn für die Philosophen und einen exoterischen für die Menge und suchte daraufhin alle Erzählungen und Wunder der heiligen Schrift in Allegorieen umzudeuten. Eine ungleich grössere Bedeutung als Gelehrter und Denker darf Mose ben Josua Narboni (Maestro Vidal genannt, geb. um 1300, gest. um 1362) für sich beanspruchen;[5]) ein scharfsinniger Commentator philosophischer Werke, spielt er auch mit astrologischen und kabbalistischen Ideen. Gedruckt ist von ihm ein Commentar zum More, der knapp im Ausdrucke, nicht frei von Unklarheiten ist, und eine Abhandlung über die Willensfreiheit,[6]) die sich recht dürftig ausnimmt. Aus den Excerpten der verschiedenartigsten Werke hat systemlos Meïr ben Isaak Aldabi eine Encyklopädie in zehn Abschnitten zusammengestückelt

---

[1]) Steinschneider a. a. O. I, S. 299, 116.

[2]) In der Zeitschrift Chaluz Jahrg. 4 und Jahrg. 6; vergl. Grätz, Gesch. d. J., Bd. VII, S. 236.

[3]) H. Gross, Monatsschr. Grätz-Frankel Jahrg. 1879. S. 468 ff.; Steinschneider a. a. O. I, S. 91, 424.

[4]) Elieser Aschkenasi דברי חכמים S. 56, יסודות המשכיל; vergl. Steinschneider a. a. O. S. 409, 206.

[5]) Steinschneider a. a. O. I, S. 311.

[6]) Elieser Aschk. in ד"ח S. 37, מאמר בבחירה.

und sie Schebile ëmuna (שבילי אמונה) betitelt.[1]) Samuel Çarça aus Valencia (blühte 1370) hat zu dem Pentateuchcommentar des Abraham ibn Esra einen Supercommentar geschrieben Mekor chajim (מקור חיים), dem sein Reichthum an philosophischen Citaten Werth verleiht, denn seine eigenen Philosopheme sind recht flach;[2]) grössere Beachtung verdient sein ungedrucktes, weitschichtiges Werk יפי מכלל, in welchem er nach den Anregungen des Maimonides und im Geist seiner Philosophie die rabbinischen Aggadoth systematisch ausdeutet, weil er dadurch Schule gemacht hat. Denn seinem Beispiel folgte Abraham ben Schem tob Bibago[3]) (blühte zu Saragossa 1446—1471) in seinem Derech ëmuna (דרך אמונה), nur dass dieser die philosophischen Themata eingehender behandelt; an den letzteren lehnt sich wiederum Isaak ben Mose ben Meïr Arama (aus Spanien um 1490) in seinem philosophisch homiletischen Buch Akedath Jizchak (עקידת יצחק), das sich zu einer Art jüdischer Postille herausgebildet hat.[4])

Periode des Niedergangs.

(15. und 16. Jahrhundert.)

Das fortgesetzte Herummodeln und Herumzerren an den jüdischen Religionsbegriffen, wobei dieselben immer gewaltsamer über den Schraubstock eines von Ibn Roschd präparirten Aristotelismus gespannt wurden, um sie den aristotelischen Philosophemen anzupassen, führte schliesslich zu einer Verwirrung der Geister. Der Unterschied zwischen jüdischen und aristotelischen Lehrsätzen schien sich zu Ungunsten der ersteren verwischen zu wollen. Da musste sich denn bei den besonneneren Gemüthern das Bedürfniss geltend machen, hier Klarheit zu schaffen; welches sind denn eigentlich die jüdischen Religionslehren und welches die aristotelischen Lehrsätze? mit welchem Recht werden die letzteren zum Maassstab für die Richtigkeit

[1]) Steinschneider I, S. 16.

[2]) Grätz, Gesch. d. J. Bd. VIII S. 27 ff.; Beer, Philosophie u. s. w. aus dem Franz. des. S. Munk, Leipzig 1852, S. 77. — Çarça ist die spanische Uebersetzung von סנה „Dornbusch;“ darum heisst er Samuel Çarça und S. ibn Sne.

[3]) Steinschneider, I, S. 89 ff.; derselbe, Monatsschrift Grätz-Frankel, Jahrg. 1883. S. 79 ff.

[4]) Steinschneider I, S. 214.

der ersteren gebraucht? enthält denn der Aristotelismus so absolute Wahrheit? Mit der Lösung dieser Fragen beschäftigt sich Chasdai Crescas, ein origineller und scharfsinniger Denker in seinem אור ה' (Or adonaj) „das Gotteslicht," in welchem Buch der philosophische Genius des Judenthums noch einmal hell aufleuchtete, bevor er unter dem Druck unmenschlicher Verfolgungen kraftlos zusammenbrach.

Chasdai (wahrscheinlich ben Jehuda) Crescas stammt aus einer angesehenen Gelehrtenfamilie, war ein Schüler des Nissim bar Rëuben (Ran), nahm eine hervorragende Lebensstellung ein, lebte zu Barcelona und Saragossa und starb nach 1410, in welchem Jahr er sein religionsphilosophisches Werk Or adonaj (אור ה') beendete.[1]) Er ist der Erste, der aus philosophischen Gründen gegen Aristoteles Front macht und mit schlagenden Argumenten die wichtigsten Sätze seiner Physik und Metaphysik erschüttert. Mit Nachdruck erklärt sich Crescas namentlich gegen den horror vacui und für das Vorhandensein eines leeren Raumes, in Folge dessen tritt er für die Möglichkeit des Unendlichen nach Grösse und Zahl ein, er weist auch die aristotelischen Definitionen von der Bewegung, von Raum und Zeit als unzutreffend nach, ja er ahnt bereits das Gesetz der allgemeinen Schwere. Mit seiner Polemik gegen die aristotelische Physik, Ontologie und Psychologie, verfolgt er die Tendenz, die Grenzen zwischen dem Judenthum und der Philosophie, als welche auch ihm noch speciell der Aristotelismus gilt, abzustecken; sein Buch will nicht etwa die jüdischen Religionsdogmen fixiren und begründen, sondern nur klar stellen, was die jüdische Lehre besagt, und wie weit ihr gegenüber die Tragweite der Philosophie reicht. Das „Gotteslicht" umfasst demnach vier Tractate;[2]) der erste behandelt das Grundprincip des Glaubens, die Lehre von Gott, der zweite die fundamentalen Glaubenslehren, welche die unbedingte Voraus-

---

[1]) Die meisten Handschriften (Wien und München) nennen ihn Chasdai ben Jehuda; die Druckwerke nennen ihn Chasdai ben Abraham ben Jehuda, was aus einer Namensverwechselung mit dem Uebersetzer Abraham ibn Chasdai (aus dem 13. Jahrh.) herrühren kann. Die gedruckten Texte sind überaus verwahrlost. Die erste Ausgabe erschien zu Ferrara 1556, eine andere zu Johannisburg ohne Jahresangabe, eine dritte zu Wien 1860; über ihre Mangelhaftigkeit vergl. Bloch, Die Willensfreiheit von Chasdai Crescas, München 1879, Einleitung S. II.

[2]) Ueber Chasdai Crescas und seine Philosophie vergl Joël, Don Chasdai Crescas' religionsphilosophische Lehren, Breslau 1866; Grätz, Geschichte d. J. Bd. VIII, Cap. II.

setzung des Offenbarungsglaubens bilden, der dritte die Lehrsätze, welche zwar keine fundamentale Bedeutung für das Judenthum haben, deren Leugnung jedoch als Heterodoxie angesehen werden muss, der vierte Lehrmeinungen, über die man sich nach seinem philosophischen Ermessen entscheiden kann. Im ersten Tractat geht er zunächst in gründlichster Weise auf die fünfundzwanzig, beziehungsweise sechsundzwanzig, arabisch-aristotelischen Lehrsätze ein, welche Maimonides, ohne sie zu beweisen, wie feststehende Axiome hinstellt, aus denen er seinen Gottesbegriff construirt. Im ersten Hauptstück werden alle Beweise für diese Lehrsätze, zumal diejenigen, die der Araber Tebrisi dafür gegeben, auf das Eingehendste zusammengestellt, im zweiten Hauptstück werden die wichtigsten dieser physikalischen und ontologischen Sätze entkräftet und in ihrer Haltlosigkeit nachgewiesen; damit wird die Beweisführung des Maimonides für die Gottesidee hinfällig. Drei Momente stehen bei der Gottesidee hauptsächlich in Frage: Dasein, Einheit, Unkörperlichkeit. Crescas führt nun aus, dass das Dasein einer ersten Ursache philosophisch bewiesen werden könne, jedoch nur aus der Contingenz; gleichviel ob die Welt als eine endliche oder unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen angenommen wird, man muss schliesslich zu einer Ursache gelangen, welche nicht mehr wiederum als Wirkung eine abhängige, sondern eine durch und in sich nothwendige Existenz hat. Dagegen scheitert die Philosophie bei dem Nachweis der vollen Einheit, sie kann wohl darthun, dass die erste Ursache auch einfach sein müsse, weil dieselbe bei irgend welcher Zusammensetzung wieder über sich hinausweisen würde, auf eine höhere Ursache ihrer Zusammensetzung; dagegen versagt sie für den Beweis, dass es nur einen Gott und nicht mehrere Gottheiten geben könne. Denn wenn wir auch die erste und einfache Ursache als allmächtig setzen wollten, so ist doch die Möglichkeit nicht auszuschliessen, dass neben der Gottheit, welche die Welt geschaffen und leitet, noch eine zweite Gottheit existirt, welche den müssigen Zuschauer spielt. Hierbei sind wir ganz auf die Offenbarung angewiesen, ihr verdanken wir zugleich die Gewissheit der Unkörperlichkeit, weil diese an den vollen Begriff der Einheit geknüpft ist. Ganz besonders hervorzuheben ist, dass Crescas der Gottesidee eine neue, von allen früheren Religionsphilosophen abweichende Richtung giebt und diese seine Anschauung überall consequent durch-

führt. Während die früheren als das Göttliche in Gott, als seine höchste Seligkeit die Erkenntniss, das Wissen hinstellten, widerlegt er diese Vorstellung als unzulänglich und erklärt dafür die überströmende Liebe, welche immer nur von sich mittheilen und beständig Gutes spenden will, als das Wesen und die Seligkeit Gottes. Betreffs der göttlichen Attribute nimmt er ebenfalls einen dem Maimonides entgegengesetzten Standpunkt ein, indem er positive Attribute für Gott zulässt. Denn wenn auch die ihm zugeschriebenen Eigenschaften uns subjectiv als von einander verschieden erscheinen, so sind sie es darum noch nicht objectiv in Gott, in ihm, im absolut Guten fliessen sie als identische Einheit zusammen; insonders Prädicate, die nur eine logische oder begriffliche Bedeutung haben, können doch keine reale Vielheit oder Zusammensetzung je veranlassen. — Im zweiten Tractat werden als die sechs Begriffe, welche der Offenbarungsglaube unbedingt voraussetzt, mit denen er steht und fällt, die folgenden aufgezählt: Allwissenheit, Vorsehung, Allmacht, Prophetie, Willensfreiheit und Daseinszweck. Die Allwissenheit Gottes umfasst die an Zahl unendlichen Einzelwesen, er weiss auch das noch nicht Existirende und kennt bei den Möglichkeiten schon vorher den eintretenden Fall, ohne dass dadurch die Natur des Möglichen alterirt wird; Crescas setzt hierbei den Meinungsgegensatz zwischen Maimonides und Gersonides auseinander und entscheidet sich für den Ersteren, dass das Wissen Gottes und das des Menschen zu verschieden sind, um einen Schluss von dem einen auf das andere zuzulassen, zumal Gott alles intuitiv aus seiner Selbsterkenntniss heraus erschaut. Betreffs der Providenz ist für Crescas der Standpunkt schon durch seine Anschauung gegeben, dass Gott die Einzelwesen erkennt; das providentielle Walten Gottes erstreckt sich demnach mittelbar und unmittelbar auf die Gattungen und Arten und auch auf die Individuen. Dazu gehört die Belohnung und Bestrafung für die Beobachtung oder Verletzung der Religionsgesetze, namentlich die jenseitige seelische Vergeltung, welche auf natürlichem Wege unerklärbar bleibt, obwohl sie nach dem unfehlbaren Gesetz von Ursache und Wirkung zusammenhängt. Crescas weist die Anschauungen des Maimonides und Gersonides zurück, dass das Walten der Vorsehung, wie auch Lohn und Strafe, nach dem Gesetz der Emanation und durch die Vereinigung mit dem Sechel hapoël, insoferne dieselbe in Folge

einer höheren Erkenntniss herbeigeführt oder in Folge mangelnder Erkenntniss ausgeschaltet wird, sich vollziehe; der Zusammenhang mit Gott wird nicht durch die Erkenntniss, sondern nur durch die Liebe zwischen Gott und Mensch vermittelt und folgt dem Grad der gegenseitigen Liebe. Aus der Liebe Gottes geht immer nur das Gute hervor, das für die Gerechten als Lohn, für die Bösen als Strafe wirkt. Betreffs der Allmacht Gottes bemerkt Crescas sehr scharfsinnig, dass Aristoteles dieselbe eigentlich nur der Zeit nach als unendlich darthut, nicht aber der Stärke nach, da Gott nach seiner Ansicht als der erste Beweger für die Bewegung der Tagessphäre immer noch vierundzwanzig Stunden braucht. Die Allmacht Gottes wird eben nur durch die Offenbarung klar gestellt, welche eine Schöpfung aus dem Nichts lehrt. Das Naturgesetz bietet für Gott keine Schranke; wo es sich dagegen um widersinnige Dinge handelt, welche der Vernunft widersprechen, kann weder von einer Macht oder Ohnmacht Gottes die Rede sein. Die Prophetie ist für Crescas, ebenso wie für Maimonides, der höchste Grad menschlicher Geistesentwickelung. Während jedoch nach Maimonides Gott trotz der Erfüllung aller erforderlichen Vorbedingungen die prophetische Gabe öfters auch verweigert, hält Crescas eine solche Verweigerung für ausgeschlossen; der Weg zur Prophetie, der Zusammenhang mit Gott wird eben nicht bloss durch das Wissen und die Erkenntniss hergestellt, sondern wesentlich und hauptsächlich durch die Liebe und Verehrung, die uns zu Gott zieht, wenn wir seine Gebote beobachten. Was die Willensfreiheit anlangt, welche sehr eingehend und ausführlich behandelt wird, ist Crescas geneigt, dieselbe zu leugnen oder sie doch nur bedingt zuzugestehen.[1]) Das Gesetz der Causalität wirkt so durchgreifend, dass sich ihm auch die menschlichen Handlungen nicht entziehen können, ausserdem ist's die göttliche Allwissenheit, welche die zukünftige Entscheidung des Willens in ihrem Wissen vorweg nimmt und sie daher als unabänderlich ausweist; dagegen setzt die Thora durch ihre Vorschriften Wahlfreiheit und Selbstbestimmung voraus, und auch das practische Leben wird von derselben Voraussetzung geleitet. Ein Ausgleich zwischen beiden gegensätzlichen Thesen wird nur durch die Annahme möglich, dass der Wille in gewisser Hinsicht frei und in anderer Hinsicht

[1]) Bloch, Die Willensfreiheit, von Chasdai Crescas, München 1879.

gebunden ist; entweder wirkt der Wille, für sich betrachtet, wohl frei, dagegen von Seiten der Ursache betrachtet, nothwendig — oder der Wille wirkt, für sich und von Seiten der Ursache betrachtet, frei, dagegen, von Seiten der göttlichen Allwissenheit betrachtet, nothwendig. Die Zurechnungsfähigkeit und das hieran geknüpfte Verhältniss von Lohn und Strafe beruht darauf, dass der Mensch in seinem Handeln sich frei fühlt, und hängt hauptsächlich davon ab, dass das Handeln von einer inneren Willigkeit und Geneigtheit begleitet und dadurch als eigenes, spontanes Handeln anerkannt wird. Als bedeutsam und characteristisch muss der 6. Abschnitt vom Daseinszweck hervorgehoben werden. Gegenüber Maimonides, der die Frage nach dem Schöpfungszweck als unbefugt und müssig abweist, betont Crescas mit allem Nachdruck einen letzten Endzweck des Daseins, und setzt als solchen die ewige Glückseligkeit der Seele im Jenseits und den hieran geknüpften Zusammenhang mit Gott. Wenn die früheren Philosophen die Unsterblichkeit und jenseitige Seligkeit von den Erkenntnissen abhängig gemacht, welche die menschliche Vernunft in sich aufnimmt, so widerspricht ein so dominirender Einfluss der Erkenntniss durchaus der religiösen Lehre, und hält auch vor der Speculation nicht Stand. Der Begriff der Seele muss daher anders gefasst werden, als es bisher geschehen; und zwar ist die Seele[1]) „die Form und Wesenheit des Menschen, eine geistige Substanz, befähigt für das Erkennen, aber ihrer Substanz nach actuell noch nicht erkennend." Diese Definition will feststellen, dass die Seele an und für sich eine Substanz ist, welche nicht erst durch die Erkenntnisse substantiirt wird und durch sie eine andere Wesenheit gewinnt. Der Mensch erlangt seine höchste Vollkommenheit nicht schon durch die Erkenntniss, sondern in erster Reihe und hauptsächlich durch die Liebe, durch das Hinstreben zu dem Urquell alles Guten, das durch die Ausübung der göttlichen Gebote und durch das Spenden des Guten bethätigt wird. Des Menschen letzter Zweck und höchstes Gut ist in der Liebe und Anhänglichkeit zu Gott beschlossen, von Seiten des Menschen aus betrachtet; von Seiten Gottes aus betrachtet, gilt als höchster Zweck, den Menschen des ewigen Glückes im Jenseits theilhaftig zu machen. — Im dritten Tractat, welcher den Lehrsätzen gewidmet ist, die zwar keine fundamentale Bedeutung für das Judenthum haben, deren

[1]) Tractat 2, Hauptst. 6, Cap. 1 (Ausgabe Wien S. 53b).

Leugnung jedoch eine Heterodoxie begründet, wird zuerst die Schöpfung aus dem Nichts ausführlich behandelt. Die Pointe dieser Abhandlung läuft in dem Nachweis aus, dass auch die Anhänger einer ewigen Urmaterie die Allmacht Gottes als unbeschränkt anerkennen, und dass sie bei ihrer Behauptung, die Schöpfung aus der Urmaterie sei mit Nothwendigkeit durch Gott erfolgt, diese Nothwendigkeit als eine innere, aus dem Willen Gottes hervorgegangene zugestehen müssen; demnach stimmen jedenfalls alle darin überein, dass die Gottheit wohl im Stande ist, durch ihre Allmacht auch Etwas aus dem absoluten Nichts zu schaffen, und dass für jegliche Schöpfung der göttliche Wille allein bestimmend ist. Hiermit wird die Möglichkeit der Wunder und der Offenbarung freigegeben, so dass auch bei der Annahme einer ewigen Urmaterie der jüdischen Lehre kein Fundament entzogen wird. Freilich sind die Gründe, welche Gersonides für die Ewigkeit der Urmaterie vorbringt, nicht stichhaltig, und auch die religiöse Ueberlieferung spricht so bestimmt für eine Schöpfung aus dem Nichts, dass der gegentheilige Glaube eine Heterodoxie ist. Als derartige Lehrsätze werden ferner aufgezählt: Die Unsterblichkeit der Seele, wie sie die religiöse Ueberlieferung auffasst, die Belohnung und Bestrafung, die leibliche Auferstehung, welche zwar ein Wunder ist, aber nichts Widersinniges in sich enthält, die Unwiderruflichkeit und Ewigkeit des Religionsgesetzes, der wunderbare Unterschied zwischen Mose und allen übrigen Propheten, die Wunderwirkung der Urim und Thummim und die messianische Erlösung. Hiezu treten noch die Lehrsätze, auf denen besondere Religionsübungen beruhen, wie die Lehre vom Gebet und Priestersegen, die Lehre von der Busse, die Lehre von dem Versöhnungsfest und den vier Jahresabschnitten. — Als Lehrmeinungen, welche dem philosophischen Ermessen anheimgestellt sind, werden im vierten Tractat dreizehn hergezählt: 1. ob die Welt schliesslich ein Ende nimmt, wobei sich Crescas dafür entscheidet, dass die Himmelskörper wohl unverändert bestehen bleiben, während die irdische Welt in andere Daseinsformen übergeht; 2. ob es ausser unserer Welt noch andere Welten giebt, zu welcher Annahme Crescas neigt; 3. ob die Himmelskörper beseelt und vernunftbegabt sind, was Crescas als unerkennbar für uns behauptet, jedenfalls für sehr unwahrscheinlich befindet u. dgl. m. Wir lassen einige kurze Proben folgen:

Von der Art und Weise, wie wir dieses Grundprincip (von der Einheit Gottes) erkennen.

(Or adonaj Tract. 1, Hauptstück 3, Cap. 4)

Da dieses Grundprincip, dass Gott Einheit zukommt,[1]) zweierlei umfasst: 1. dass Gott seiner Substanz nach eine Einheit von der allerhöchsten Einfachheit ist, und 2. den Ausschluss der Zweiheit — wenn man nämlich annimmt, dass Gott seiner Substanz nach die einfachste Einheit ist, so ist immer noch fraglich, ob es nicht mehr Gottheiten, als eine geben kann —, so kann das Erste aus dem Vorhergehenden leicht erwiesen werden. Insoferne nämlich nachgewiesen worden, dass alles Existirende ein einziges Ganze darstellt, dessen Theile in einander greifen, und dass die Kräfte der Sphäre diese Materie durchdringen und sie herrichten, und dass diese Sphäre schlechterdings einen Beweger haben muss, so dass wir zu einem Beweger von nothwendiger Existenz gelangen; da ferner ein Wesen von nothwendiger Existenz unmöglich zusammengesetzt sein kann, wie in Lehrsatz einundzwanzig (von den fünfundzwanzig Lehrsätzen des Maimonides) dargelegt worden, so ist bewiesen, dass das Wesen von nothwendiger Existenz einfach ohne irgend welche Zusammensetzung ist; und dies ist die erste Art der Einheit. Was nun die zweite Art der Einheit betrifft,[2]) bezüglich der Zweiheit, falls wir nämlich annehmen, dass Gott eine einfache Einheit ist, ob es mehr als einen gebe, so wird der andere Gott[3]) sich schlechterdings entweder mit der Leitung des Daseins oder eines Stücks davon beschäftigen müssen, oder auch nicht. Absurd ist's, dass er sich mit einem Daseinsstück beschäftige, insoferne das ganze Dasein mit allen seinen Theilen ineinander greift und es ein einziges Ganze darstellt, so ist's natürlich, dass es von einem Wirkenden herrühre. Vielleicht aber beschäftigt er sich nicht mit der Leitung dieses Daseins hier? Man kann eben den Einwand geltend machen, dass es hierbei einen Gott gebe, welcher eine andere Welt, ausser dieser hier, leite, wie ja die Möglichkeit einer solchen weiterhin dargelegt werden soll, nämlich die Möglichkeit vieler Welten.[4]) Da indess Tractat II. und III. nachgewiesen werden wird, dass die Macht Gottes von unendlicher Stärke ist, so ist bewiesen, dass der eine für ihre Gesammtheit ausreicht.[5]) Wie aber, wenn der Eine (die Welten) leitet, während der Andere sich um nichts kümmert? An diesem Punkt sind die Thüren der Speculation verschlossen; und um solche Rathlosigkeit und solchen Zweifel zu beseitigen und jede Trübung dieses Grundprincips auszuschliessen, hat die Thora uns, der Gemeinde der Gläubigen, die Augen er-

---

[1]) Wörtlich: dass Gott, gelobt sei er! einer ist.

[2]) Statt ואין ist ואם zu lesen (die Berichtigung des Textes erfolgt nach Codex 301 der K. Hof- und Staatsbiblioth. München).

[3]) שיהיה האחר מתעסק.

[4]) Tractat 4, Problem 2.

[5]) שהאחד יכול לכולם.

leuchtet, indem sie sagt: „Höre Israel, Ihwh unser Gott, Ihwh ist einzig.“ Dadurch, dass sie den erhabenen Gottesnamen zweimal wiederholt, hat sie sehr geschickt auf die beiden Arten der Einheit hingewiesen. Indem sie zum ersten Ihwh „unser Gott“ hinzufügt, weist sie auf die erste Art hin, dass Ihwh, der unser Gott und unser Leiter ist, seiner Substanz nach eine Einheit ist, d. h. einfach; bezüglich dessen also, was uns Gottheit und Leitung ist, so ist es eine Einheit. Ebenso ist Ihwh, davon abgesehen, dass er uns leitet, einzig, und es giebt keinen zweiten, sei es, dass er noch andere Welten leitet, falls solche existiren, sei es, dass er keine anderen mehr leitet, dieser Ihwh ist einzig und es giebt keinen Zweiten; und dies ist die zweite Art der Einheit. Unsere Weisen, Frieden über sie, stimmen natürlich diesem Grundprincip zu, d. h., dass Gott noch andere Welten leite, und haben sogar in vielen Midraschin hyperbolisch die Zahl von 18000 Welten[1]) angegeben. Das war unsere Intention in diesem Capitel.

Nachweis, dass das Forschen nach einem letzten Zweck für das Ganze des Daseins berechtigt und nothwendig ist, zugleich Aufklärung über die Ansicht des Maimonides.

(Tractat 2, Hauptstück 6, Cap. 5.)

Dass nun das Forschen nach einem letzten Zweck für das Ganze des Daseins berechtigt und nothwendig ist, geht schon daraus hervor, dass nach der richtigen Anschauung, nämlich nach der Anschauung unserer Thora, welche unsere Augen durch den Glauben an die Weltschöpfung erleuchtet hat,[2]) das Ganze des Daseins erwiesenermaassen ein Werk ist, hervorgegangen aus der Absicht eines nach Absichten Handelnden und aus dem Willen eines Wollenden von einem Vernunftwesen, das in keinem Verhältniss und Vergleich zu irgend einem anderen Vernunftwesen steht; dass ein solches Werk von ihm ohne Ziel und Zweck wäre, ist offenbar widersinnig und absurd. Man kann also einem bestimmten Zweck nicht aus dem Wege gehen, und ich sage, dass derselbe nothwendigerweise auch der letzte Zweck ist.[3]) Da nämlich dieser angenommene[4]) bestimmte Zweck ebenfalls der Absicht eines nach Absichten Handelnden seinen Ursprung verdankt, so ist derselbe entweder zu irgend einem anderen[5]) Zweck geschaffen worden oder nicht. Ist er zu einem anderen Zweck geschaffen worden, so gilt (für den letzteren) dasselbe, wie für den ersteren. Ist er aber zu keinem anderen Zweck geschaffen worden, so hat er entweder seinen Zweck in sich oder er hat seinen Zweck nicht in sich. Falsch wäre es, dass er seinen Zweck nicht in sich hätte, denn wenn er seinen Zweck nicht in sich hätte,[6]) so wäre er

[1]) Aboda sara fol. 3b.
[2]) Statt בהאירה lies אשר האירה.
[3]) שם muss hier gestrichen werden.
[4]) Statt המנע lies המונח.
[5]) אם שנעשה לתכלית מה אחר.
[6]) שאם לא היה תכליתו בעצמו ist hier zu lesen.

ein zweckloses Werk, da er zu keinem anderen Zweck geschaffen worden. Weil wir nun offenbar, wenn er zu einem anderen Zweck geschaffen worden, für diesen anderen Zweck wieder einen Zweck suchen müssten, und dies nicht in's Unendliche fortgehen kann, so folgt daraus nothwendig, dass der Gedankengang in einen letzten Zweck ausläuft, der an sich Selbstzweck ist. Für unsere Anschauung, als der Gemeinde, die wir an die Weltschöpfung glauben, ist also erwiesen, dass ein letzter Zweck für das Ganze des Daseins nothwendig ist. Aber ich behaupte, dass er für die, welche sich zur Weltewigkeit bekennen, ebenfalls nothwendig ist. Sie gestehen nämlich jedenfalls einen vernünftigen, göttlichen Urgrund für alle daseienden Dinge zu, — daher forscht ja die Naturphilosophie nach der Zweckursache eines jeden Naturdinges; zugleich findet man in den Dingen, dass sie auf eine so weise Art sind, dass sie durchaus auf einen bestimmten Zweck gerichtet sein müssen. Darauf beruht, was Aristoteles sagt, dass die Natur nichts zwecklos thut. Wenn es sich nun so verhält und man unmöglich einem bestimmten Zweck aus dem Wege gehen kann,[1]) da er von einem vernünftigen Urgrund herrührt, so wird derselbe entweder seinen Zweck in sich haben, oder er wird auf einen anderen Zweck gerichtet sein, welcher eben der letzte Zweck ist; wo nicht, so würde jener erste Zweck ein zweckloses Werk sein, was dem Begriff der Natur zufolge ausgeschlossen ist, da sie von einem vernünftigen Urgrund herrührt. Es ist also damit erwiesen, dass ein letzter Zweck für das Ganze des Daseins selbst für diejenigen, welche sich zur Weltewigkeit bekennen, nothwendig ist, geschweige erst für uns, die Gemeinde, die wir an die Lehre Mose's glauben. Man könnte nun meinen, dass unsere Ausführungen über diesen Endzweck sich von den Ausführungen des Maimonides in seinem More möglichst weit entfernen. Er ist nämlich angelegentlichst bemüht, im dritten Theil seines Buches nachzuweisen, dass das Forschen nach einem Endzweck für das Ganze des Daseins nach jeglicher Anschauung unstatthaft ist; dabei macht er Zugeständnisse und sagt:[2]) „Jeder Schaffende, der mit Absicht handelt, muss nothwendigerweise für jenes Ding, das er schafft, einen Zweck haben, um dessentwillen er es geschaffen; es ist dies klar, bedarf keines Beweises, dem philosophischen Denken gemäss." Ausserdem hat er, selbst im Sinne der Anschauung von der Weltewigkeit, angenommen, dass es kein Naturding ohne einen Zweck geben könne, weil die Natur nichts zwecklos macht. Weil nun aus diesen Sätzen, die er zugesteht, klar und offenkundig ist, dass man nach keiner der beiden Anschauungen einem letzten Zweck aus dem Wege gehen kann und ihm dies bei seinem scharfen Blick

---

[1]) Nach ואי אפשר להמלט (in der Ausgabe Wien S. 60b) befindet sich eine grosse Lücke, deren Vervollständigung auf die andere Seite gerathen ist (Ausg. Wien S. 61a), sie beginnt mit מתכלית אחד להיותו מהתחלה שכלית und schliesst (auf S. 61b) והנה תפסק השאלה מה. In der Ausgabe von Ferrara sind hier die Seiten nur versetzt.

[2]) More nebochim III, 13.

auch nicht entgehen konnte, so scheint es, dass die Ansicht des Maimonides sich nur auf das Forschen nach dem Endzweck bezieht; denn wenn man auch seine Existenz annimmt, so ist dabei seine Erforschung schwer und fast unmöglich, wie dies Maimonides mit den Worten andeutet: „Was jedoch die Existenz eines letzten Zweckes[1]) anlangt, so hält jeder Naturforscher dafür, dass es ohne einen solchen gar nicht angeht, aber seine Erkenntniss ist etwas überaus Schwieriges, geschweige erst (die Erkenntniss) des Zwecks für das Dasein in seiner Gesammtheit.“ Er bemüht sich ja auch nach der Theorie des Aristoteles um solche Erkenntniss, er geht nur darauf aus, die Schwierigkeit in der Existenz (eines Endzweckes) selbst für die Anschauung der Weltschöpfung zu erweisen; denn er hält dafür, dass die Frage gar nicht zur Ruhe kommen könne, welcher Zweck es auch sei, indem er sagt: „Selbst wenn Alles um des Menschen willen geworden und der Zweck des Menschen, wie angegeben worden, die Verehrung Gottes wäre, so bleibt die Frage bestehen, nämlich, welcher Zweck wird denn durch solche Verehrung erreicht? Gott gewinnt ja dadurch nichts an Vollkommenheit, dass man ihn verehrt u. s. w. Sagt man wiederum, dass es nicht auf seine Vollkommenheit, sondern auf unsere Vollkommenheit abgesehen sei, denn es ist das für uns Zuträgliche und unsere Vollkommenheit, so erwächst eben daraus wieder die Frage: und welcher Zweck wird erreicht, wenn wir in solcher Vollkommenheit uns befinden? Es ist schlechterdings nicht anders möglich, als dass der Gedankengang bei der Angabe eines Zweckes schliesslich zu dem Resultat gelangt: So hat es Gott gewollt, oder, so hat es seine Weisheit bestimmt.“ Das scheint uns aus den Ausführungen des Maimonides hervorzugehen. Wenn er jedoch aus der Gebetordnung einen Beleg für seine Ausführungen beibringt und dabei zum Schluss sagt:[2]) „Sie haben also damit erklärt, dass es hierbei keinen Zweck, sondern nur allein göttlichen Willen giebt,“ so müssen wir dies auf eine etwas weit hergeholte Art erläutern, nämlich, dass es hierbei keinen uns bekannten Zweck, sondern nur (göttlichen) Willen allein giebt. Damit meinen wir, seine Ausführungen aufgeklärt zu haben.

Es ist indess in dem Vorhergegangenen bereits nachgewiesen, dass das Wohlthun und Spenden des Guten etwas Wesentliches für das Vollkommene und absolut Gute ist. Weil nun Alles das Gute ersehnt, so ist's klar, dass die Frage nach jenem Zweck zur Ruhe kommt, wenn das Wirkende zum Zweck des Guten wirkt, denn da es das Gute ist, so ist es Selbstzweck. Sobald daher das absolut Gute, dem das Wohlthun etwas Wesentliches ist, etwas schafft, dessen Zweck das Wohlthun ist, so erlischt die Frage: zu welchem Zweck? da das Gute eben Selbstzweck ist. Du kannst es aus den

---

[1]) Hier fehlen bei Crescas die Worte לכל מין „des letzten Zweckes für jede Gattung.“

[2]) Maimonides führt unter anderem hierbei den Vers aus der Schemoneessre des Neïlagebetes an, den Crescas weiter unten angiebt.

Worten des Maimonides ersehen,[1]) indem er sagt: „Welcher Zweck wird denn durch die Gottesverehrung erreicht? Gott gewinnt ja dadurch nichts an Vollkommenheit;“ daraus ist nun allerdings zu ersehen, wenn er an Vollkommenheit gewinnen würde, so würde die Frage erlöschen, weil dieser Zweck ein Gutes an sich wäre. Ist daher nachgewiesen, dass das Wohlthun ein ihm wesentliches Gutes ist, so ist damit über allen Zweifel hinaus bewiesen, dass es der wahrhafte, letzte Endzweck ist. Die Gebetsformel: „Denn wer kann dir sagen, was thust Du, und wenn er fromm ist, was giebt er Dir?“ will besagen, dass Niemand im Stande ist, die Vollkommenheit in dem, was (Gott) gethan, zu steigern, so dass er zu ihm sagen könnte: was thust du? und (ferner) wenn man fromm ist, so steigert man dadurch nicht die (göttliche) Vollkommenheit. Keineswegs aber meinen (diese Worte), „dass es hierbei keinen Zweck, sondern nur Willen allein giebt,“ wie aus dem einfachen Wortlaut des Maimonides hervorgeht. Fern sei uns, Gott zuzuschreiben, was den äussersten Mangel für jedes Vernunftwesen bedeuten würde! Das war unsere Intention in diesem Capitel, und damit schliesst dieses Hauptstück, das sechste des zweiten Tractates. Gott allein das Lob, der über allen Preis und alles Lob erhaben!

Die rücksichtslose Knappheit und Trockenheit des Styls, welche die Darstellung des „Gotteslicht“ characterisirt, thut der Deutlichkeit und Präcision der entwickelten Gedanken keinen Abbruch, und wird öfters durch geistvolle Deutungen biblischer und rabbinischer Aussprüche wohlthuend durchbrochen. Crescas ist ein origineller und scharfsinniger Denker, ein Meister der speculativen Abstraction; da er indess die alte Heerstrasse des Aristotelismus verlässt und doch nicht allzuweit sich von ihr entfernen will, zumal wo es das religiöse Interesse nicht unbedingt heischt, so kommt bei seinem Philosophiren zuweilen eine gewisse Skepsis, ein unsicheres Schwanken zum Vorschein. Man könnte vielleicht das „Gotteslicht“ als den Kriticismus der jüdischen Religionsphilosophie bezeichnen, der jedoch ohne Nachfolge blieb.[2]) Crescas hat allerdings Schule gemacht, aber keinen Jünger gefunden, der seine philosophischen Gedanken wirksam vertreten oder gar fortgebildet hätte; die Noth der Zeit scheint die philosophischen Schwingen der nächsten Generation gelähmt zu haben. Sein bedeutendster Schüler war Joseph Albo, er hat indess blos die dogmatischen,

---

[1]) הת ist Abkürzung für הלא תראה.

[2]) Crescas hat auch auf Ersuchen hochstehender Personen eine philosophische Widerlegung der Glaubenslehren des Christenthums in spanischer Sprache geschrieben, ein kleines Schriftchen, welches Joseph ben Schem tob in's Hebräische übertrug, unter dem Titel: בטול עקרי הנוצרים ס׳.

nicht die philosophischen Intentionen seines Lehrers Crescas erfasst und weiter verfolgt.

Joseph Albo (gest. um 1444) lebte in Soria und hat an der grossen Disputation, welche der zuletzt nur noch in Spanien anerkannte Papst Benedict XIII 1413 zu Tortosa veranstaltete, als Abgeordneter der Gemeinde Monreal theilgenommen. Christliche Einflüsse, wie sie in häufigen religiösen Disputen und in litterarischer Polemik sich geltend machten, mögen auf ihn eingewirkt und ihm die philosophisch dogmatische Richtung gegeben haben. In den vier Tractaten seines Buches עקרים (Ikkarim, „Grundprincipien")[1]) versucht er, die jüdischen Religionslehren in ein System zu bringen, genau zu bestimmen, welches die dem Judenthum eigenthümlichen Grundprincipien, die daraus abgeleiteten Fundamentalsätze und die wieder aus diesen sich ergebenden Lehren seien; er wollte nicht so sehr die Glaubensartikel fixiren, als vielmehr die fundamentalen Punkte klarstellen, auf denen das Gerüst des rechtgläubigen Judenthums basirt ist. Er verfährt dabei analytisch und geht im ersten Tractat von dem Begriff der Gesetzgebung aus. Er unterscheidet das Gesetz des Naturrechts, das Gesetz des Staatsverbandes und das Gesetz der Religion. Das Naturrecht will nur die Rechtssicherheit der Person schützen und hat zu jeder Zeit und für Alle die gleiche Geltung. Der Staatsverband sucht das Naturrecht der besonderen Zeit und den individuellen Verhältnissen anzupassen; er erzeugt die Sitte, regulirt alle Handlungen, hat aber keine Gewalt über die Gesinnungen. Nur die Religion kann in gleicher Weise die Gesinnungen und Handlungen leiten; sie ist von Gott mittelst eines Propheten oder Gesandten den Menschen verkündet und hat den Zweck, den Menschen zur höchsten Vollkommenheit zu bilden und ihn dadurch zum wahren Glück, zur ewigen Seligkeit zu führen.

---

[1]) Albo's עקרים gehört zu den populärsten und vielgelesensten Büchern des Judenthums und ist häufig abgedruckt worden. Jakob Koppelmann ben Samuel Bunes aus Brzesc Kujavien hat es in einem Buch אהל יעקב 1581 commentirt. Besser ist der Commentar des Gedalja ben Salomo Lippschitz עץ שתול 1618, der in zwei Abtheilungen שרשים und ענפים zerfällt; dieser Commentar wird in den späteren Ausgaben des Ikkarim dem Text meist beigefügt. Elia ben Mose Gerson aus Pintschow hat einen Auszug des Ikkarim in dialogischer Form unter dem Titel נבחר מחרוץ Zolkiew 1772 herausgegeben. Eine gute deutsche Uebersetzung mit einer werthvollen Einleitung haben Dr. W. Schlesinger und Dr. Ludwig Schlesinger, Frankfurt a. M. 1844 veröffentlicht.

Will man nun die Grundprincipien der Religion auffinden, so muss man sie aus der mosaischen Religion abstrahiren, weil nur dieser von allen Bekennern einer Religion einstimmig göttlicher Ursprung zuerkannt wird; aus ihr ergeben sich drei Grundprincipien: 1. das Dasein Gottes, 2. die Offenbarung, 3. Belohnung und Bestrafung. Wirklich göttlich ist jedoch diejenige Religion allein, welche zugleich mit diesen drei Grundprincipien die Fundamentalsätze, welche als nothwendige Consequenz aus diesen Grundprincipien fliessen, gelten lässt. Aus dem Dasein Gottes ergeben sich vier Fundamentalsätze: 1. die Einheit Gottes, 2. die Unkörperlichkeit Gottes, 3. seine Unabhängigkeit von der Zeit, 4. die Negation aller Unvollkommenheiten in ihm; aus der Offenbarung fliessen drei Fundamentalsätze: 1. die Allwissenheit Gottes, 2. die Prophetie, 3. die Abordnung eines Gesandten; an die Belohnung und Bestrafung knüpft sich der Fundamentalsatz von der Providenz. Alle diese Fundamentalsätze mit ihren weiteren Folgerungen erkennt nur der Glaube Israels vollständig und consequent an. Glauben heisst: eine so überwältigende Vorstellung von etwas in der Seele haben, dass die Seele das Gegentheil gar nicht fassen kann, obwohl sie die Beweisführung für die Richtigkeit ihrer Vorstellung nicht kennt, vorausgesetzt, dass die Vernunft keinen Widersinn darin erkennt. Der Glaube erstreckt sich nicht bloss auf eigene Wahrnehmungen, oder auf Vernunftschlüsse, sondern auch auf zuverlässige Ueberlieferung; die zuverlässigste Ueberlieferung hat die Lehre Israels aufzuweisen, da sie am Sinai in der grösstmöglichen Oeffentlichkeit verkündet wurde, so dass hierdurch jegliche Täuschung und Irrung ausgeschlossen war. — Im zweiten Tractat, welcher das erste Grundprincip und die daraus abgeleiteten Fundamentalsätze behandelt, schliesst sich Albo den Maimunischen Theorien an und acceptirt sämmtliche Beweise des Maimonides für das Dasein Gottes, für seine Einheit und seine Unkörperlichkeit. Auch in der Attributenlehre stellt er sich auf den Standpunkt dieses Philosophen; er lässt nur die aus den Thätigkeiten abgeleiteten Prädikate für Gott zu, andere Attribute, namentlich solche, welche das Wesen Gottes betreffen, dürfen nur im negativen Sinne verstanden werden. — Im dritten Tractat über das zweite Grundprincip, die Offenbarung, ist der Schüler des Crescas zu erkennen, denn er setzt sofort mit der Untersuchung nach dem Daseinszweck ein und findet denselben in der zu erstrebenden Vollkommen-

heit des Menschen und der dadurch zu erlangenden ewigen Seligkeit. Die höchste Vollkommenheit des Menschen kann nicht auf der Erkenntniss allein beruhen, so dass nur diese die Unsterblichkeit der Seele begründet; denn sonst wäre bei den meisten Menschen dieser Zweck verfehlt, da nur Wenige im Stande sind, in der Erkenntniss richtiger Ideen eine hohe Stufe zu erreichen. Ein materielles Wesen kann überhaupt ohne eine körperliche Handlung keine Vollkommenheit erlangen, wie ja auch die Himmelskörper die ihnen angemessene Vollkommenheit nur dann erreichen, wenn sie eine körperliche Handlung ausführen, nämlich die Bewegung; ebenso gewinnt die menschliche Seele ihre Vollkommenheit durch körperliche Handlungen, welche das Gute zum Ziel haben, indem sie den Willen Gottes und sein Gebot auszuführen sich bestreben. Derartige Handlungen können nur durch göttliche Mittheilung dem Menschen kund werden, und hierzu sind die Propheten berufen. Die Auffassung der Prophetie lehnt sich im Wesentlichen an Maimonides an. Sie ist die höchste Pforte der Erkenntniss, welche dem gewöhnlichen Menschen verschlossen bleibt, durch welche aber einem Menschen von hochentwickelter Vernunft der göttliche Geist zuströmt, entweder vermittels der Einbildungskraft oder ohne dieselbe. Jemehr nämlich die Vernunft den Einfluss der Einbildungskraft dabei zurückdrängt oder gar unterdrückt, um so höher ist die prophetische Stufe. Mose allein hat die Einbildungskraft völlig eliminirt, so dass er hierin mehr einem Engel als einem Menschen glich. Unter gewissen Bedingungen kann die Prophetie durch einen Propheten auch auf untergeordnete, hierzu nicht vorbereitete Geister übertragen werden. Zweck der Prophetie ist nicht, Zukünftiges vorauszusagen oder individuelle Interessen zu fördern, sondern eine Gesammtheit oder die menschliche Gesellschaft zur höchsten Vollkommenheit zu bringen. Zum Erreichen der höchsten menschlichen Vollkommenheit durch Beobachtung der Religionslehren und Ausübung der Gebote wird erfordert, dass dabei Erkenntniss, Gesinnung und That ineinander fliessen. Am höchsten steht, wer aus Liebe zu Gott das Gute erstrebt; in Gott selbst wirkt die Liebe zu den Menschen. — Der vierte Tractat, der sich mit dem dritten Grundprincip, der Belohnung und Bestrafung beschäftigt, beginnt mit der Willensfreiheit. Albo erklärt sie für ein Grundprincip schon des Staatsverbandes; im Uebrigen vertritt er in dieser Frage ganz und gar die Mai-

munischen Anschauungen. Was die Vorsehung betrifft, so erstreckt sich dieselbe auf jede Gattung lebender Wesen und waltet bei der Menschengattung über die Individuen je nach der Vollkommenheitsstufe, die sie einnehmen. Auf die verschiedenen Absichten der göttlichen Vorsehung ist es zurückzuführen, wenn im Diesseits die Gerechten leiden und die Gottlosen vom Glück begünstigt werden. Die wirkliche Belohnung und Bestrafung erfolgt erst im Jenseits für die Seele. Hierbei giebt Albo die folgende Begriffsbestimmung der Seele, welche die Definition von Crescas zu Grunde legt und zugleich rectificiren will: Die Seele ist eine geistige Substanz, befähigt für das Erkennen, das dazu führt, Gott zu verehren. Nach den verschiedenen religiösen Gesinnungen und Handlungen giebt es auch verschiedene Stufen der Seligkeit. Die jenseitige Seligkeit können auch Nicht-Juden erlangen, wenn sie die sieben noachidischen Gebote befolgen. Der Glaube an die Schöpfung aus dem Nichts, an die höhere Prophetengabe des Mose, an die Unveränderlichkeit der Thora, an die Erreichbarkeit der menschlichen Vollkommenheit durch die Erfüllung der Religionsgesetze, an die Auferstehung der Todten, an die messianische Verheissung sind für jeden Israeliten unerlässlich, können jedoch nicht zu den Fundamentalsätzen des Judenthums gezählt werden.[1])

Wo Albo selbständig argumentirt, kann man seine Beweisführung als inductiv bezeichnen. Seine metaphysischen Untersuchungen sind schlaff und eklektisch; wiewohl demnach seine Argumentation der speculativen Tiefe entbehrt, so wird sie doch nicht flach und schaal, sie bietet überall anregende und annehmbare Gedanken. Die Darstellung kargt auch nicht mit den Worten, sie bleibt dabei stets frisch und klar. Oft überwuchert die ausführlich gegebene Deutung biblischer und rabbinischer Stellen den gedanklichen Fortschritt, Albo versteht es aber durchwegs, durch geschickte Anknüpfungen und glückliche Wendungen den Leser zu interessiren und zu fesseln. Albo ist jedenfalls im Bereich der jüdischen Religionsphilosophie der letzte originale Denker von Bedeutung. Weniger Originalität, dagegen mehr philosophische Gelehrsamkeit ist von Joseph, dem Sohn des Kabbalisten Schem tob ben Joseph ibn Schem tob (blühte 1440—1455) zu rühmen.[2]) Der Einfluss

[1]) Ikkarim Tract. I, Cap. 23.
[2]) Vgl. Steinschneider, Die hebr. Uebers. I, S. 212.

von Chasdai Crescas, der sich vornehmlich darin bemerkbar macht, dass von nun an die Frage nach dem Daseinszweck wieder in den Vordergrund einrückt, lässt sich auch bei diesem Philosophen verschiedentlich erkennen. In seinem wenig umfangreichen כבוד אלהים (Kebod elohim „die Ehre Gottes") führt er aus, dass die Philosophie und Religion verschiedene Tendenzen verfolge. Während die Philosophie, namentlich Aristoteles, den Menschen nur als solchen ohne Rücksicht auf das Jenseits betrachtet, hat die Religion das Jenseits als ihr eigentliches Ziel im Auge; diese Ausführung knüpft Joseph ben Schem tob an das 10. Buch der Nikomachischen Ethik des Aristoteles an, und thut sich nicht wenig zu gute, von hier aus die wahre Meinung des Aristoteles erfasst zu haben. Sein Sohn, Schem tob, steht wieder ganz zu Maimonides und hat 1488 zu dessen More einen Commentar[1]) geschrieben, in dem er zugleich das Beste der früheren Erklärer zusammenstellen wollte. Grosse philosophische Gelehrsamkeit und einen Weltruf besass Elia ben Mose Abba Delmedigo,[2]) auch unter dem Namen Elia Cretensis bekannt, geboren zu Candia in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts, gest. daselbst gegen Ende desselben. Von seinem Schüler, dem gräflichen Polyhistor Johann Pico di Mirandola protegirt, hielt er zu Padua öffentliche Vorlesungen über Logik und wurde von dem Senat zu Venedig als Schiedsrichter in einer philosophischen Streitsache angerufen; er war Aristoteliker und hat nur eine kleine religionsphilosophische Abhandlung בחינת הדת (Bechinath hadath „Prüfung der Religion"[3]) geschrieben, in welcher er die Kabbala, die immer mehr in die Philosophie eindrang, entschieden bekämpfte, das Recht der Vernunft in Glaubenssachen betonte und das Wesen des Judenthums mehr auf religiösen Handlungen, als auf Glaubenssachen beruhend nachwies. Von Isaak ben Juda Abrabanel,[4]) geb. zu Lissabon um

[1]) Schem tob ergänzt in gewissem Sinne den kurzen, aber eindringenden Commentar des More אפודי, den Isaak ben Mose Halevi, genannt Profiat Duran, (1391—1403) verfasste. Im 15. Jahrh. commentirte auch Ascher ben Abraham, genannt Bonan Crescas, einige Theile des More für jüngere Leute. Auch Isaak Abrabanel hat einen Commentar zum More geschrieben.

[2]) Steinschneider, Die hebr. Uebers. II, S. 973; Hebr. Bibliographie 1881 No. 123 und 124 S. 60 ff.

[3]) Von diesem Buch existirt eine neuere, gute Ausgabe, mit lehrreichen Erklärungen und Excursen ausgestattet von Isaak Reggio, Wien 1833.

[4]) Vergl. Grätz, Geschichte der Juden Bd. VIII, Cap. 13, S. 334 ff.; Jost, Gesch. des Judenth. und seiner Secten III, S. 104.

1437, gest. zu Venedig 1508, der als Staatsmann, wie als Exeget ausgezeichnet, in seinen zahlreichen Schriften überall gerne auf religionsphilosophische Fragen eingeht und sich fast stets an Maimonides anlehnt, ist namentlich die philosophische Schrift מפעלות אלהים (Miphaloth elohim, „Werke Gottes") hervorzuheben; in derselben tritt er für die Schöpfung der Welt aus dem Nichts ein, ohne übrigens irgend welche neue Gesichtspunkte vorzubringen. Sein ältester Sohn Juda, bekannt unter dem Namen Leone Hebreo,[1]) der in seinem um 1502 italienisch geschriebenen Werk Dialoghi de amore, Gespräche zwischen Sophia und Philo über die Liebe als Lebensprincip des All, philosophische Tiefe und Phantasie entwickelt, zählt nicht mehr zu den Religionsphilosophen, sondern zu den Neuplatonikern der Renaissance. Die von Chasdai Crescas ausgegangenen Antriebe verlöschen unvermerkt;[2]) die Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal, eigentlich der schon vor der Katastrophe eingetretene Druck, hat dieser an einem Wendepunkt angelangten Wissenschaft ein vorzeitiges Ende bereitet. Die Erbschaft wurde von der Kabbala angetreten.

Was später noch von religionsphilosophischen Schriften sich zeigt, tritt vereinzelt auf, ist ohne Saft und Kraft und Originalität, bleibt ohne Impuls, ohne keimfähigen Trieb. Alte Gedanken werden breit getreten, die Lehren des Maimonides werden immer wieder variirt, zuweilen mit kabbalistischem Beiwerk ausstaffirt. So sind philosophische und theologische Trivialitäten mit einer gewissen Vollständigkeit im hebräisch-rabbinischen Musivstil von Jehuda Asaël ben Elieser David del Bene in einem Buche כסאות לבית דוד 1646 dargestellt; das Beste an dem Buche sind die zum Schluss jedes Capitels beigefügten Hinweise auf die früheren Religionsphilosophen. Ein immerhin litterarisches Interesse bietet der מטה ד״ן, „Matte dan" des spinozistisch angehauchten Rabbiners von London,

---

[1]) Ueber Leone Hebreo ist neuerdings Mehreres veröffentlicht worden, was der leider allzufrüh verstorbene Dr. B. Zimmels zusammengestellt und verwerthet hat in: Leone Hebreo, „Neue Studien" (Sep. Abdr. aus „Neuzeit") Wien 1892.

[2]) Die Letzten, welche auf die Anschauungen des Chasdai Crescas ausführlich eingehen, freilich nur um sie zu widerlegen, sind Isaak Abrabanel und Abraham ben Isaak Schalom (gegen Ende des 15. Jahrh.); der erstere vorzugsweise in seinem ראש אמנה, in welchem er für die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides eintritt, der letztere in seinem wohl beachtenswerthen Buch נוה שלום, welches sich ganz der Philosophie des Maimonides anschliesst.

David ben Pinchas Nieto (geb. 1654 in Venedig, gest. 1728). Das Buch wird vom Verfasser auch „Zweiter Theil des Kusari" genannt, weil es dem Kusari des Jehuda halevi im äusseren Dialog nachgebildet ist; es sucht die Wahrheit und Nothwendigkeit des traditionellen Gesetzes zu begründen, indem es die Karäer und die — Copernicanische Weltanschauung bekämpft. Der Curiosität wegen nennen wir nur noch: שלש עשרה יסודי התורה oder יסוד התורה von dem Arzt Mordechai Gumpel ben Jehuda Schnaber[1]) 1792, in welchem der Verfasser aus dem philosophisch nachzuweisenden Dasein Gottes die religiösen Grundsätze des Judenthums ableiten will und die dreizehn Glaubensartikel des Maimonides erklärt, wobei er Spinoza heftig angreift und sich auch an Moses Mendelssohn zu reiben scheint; ferner das Sefer habrith ס' הברית von Pinchas Elia ben Meïr[2]) 1797, in welchem kabbalistische und maimunistische Philosopheme durcheinander geschüttelt und mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen der Neuzeit versetzt werden. Religionsphilosophische Gedanken von irgend welchem Belang und Einfluss hat keine dieser Schriften zu Tage gefördert.

[1]) Ist wohl derselbe, der eine Zeit lang Professor in Upsala gewesen und in Hamburg 1797 starb, auch Levisohn genannt wird. Vergl. Steinschneider, Jüdische Litteratur in Ersch und Gruber's Encyclop. S. 467.

[2]) Vgl. S. Finn קריה נאמנה, Geschichte der Gemeinde Wilna S. 202, § 100.

Berichtigungen.

S. 57 Not. 2. Der „Becher" und „Elohim" werden eigentlich identificirt, weil die Buchstaben in כוס und אלהים den gleichen Zahlenwerth von 86 enthalten.

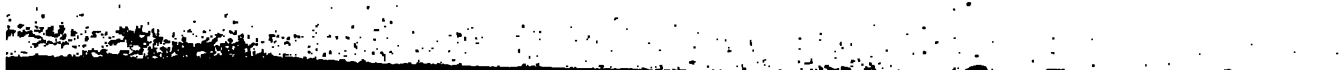
S. 64. Jehuda ben Jakob Chajat und Abraham Saba kann man vielleicht zu den Flüchtlingen aus Portugal zählen; doch ist es ja dieselbe Katastrophe, welche 1492 von Spanien ausging und dann nach Portugal hinübergriff.

S. 67, Z. 10 von oben, beruht die Jahreszahl 1570 auf einem Irrthum, da aus der Vorrede zum Schaare aura nur hervorgeht, dass Mattathias Delakrut 1550 in Italien gewesen und dort seine Erläuterungen kabbalistischer Werke begonnen habe.

—, Z. 7 von unten, ist die Jahreszahl 1650 ein Versehen; es muss daselbst heissen: Sabbathai ben Akiba, genannt Scheftel Horwitz (1616) u. s. w. 1616 ist gewählt, weil in selbigem Jahr sein spätestes Buch ס' נשמת שבתי הלוי zu Prag erschienen ist.

S. 81, Z. 12 von oben, muss eine Umstellung der hebräischen Worte erfolgen. מצות שכליות sind „Vernunftgebote" und מצות שמעיות sind „Offenbarungsgebote."

Druck von C. H. Schulze & Co. in Gräfenhainichen



Stanford University Libraries

Verlag von Sigmund Mayer in Trier.

Soeben erschien:

Zur Geschichte jüdischer Familien.

II.

R. Jaïr Chajjim Bacharach

(1638—1702)

und seine Ahnen.

Von

Prof. Dr. **David Kaufmann.**

Preis: elegt. geh. 4 Mark.

Einige wenige auf kais. Büttenpapier abgezogene Exemplare . . . 8 Mk.

Das Buch enthält das Lebensbild eines der bedeutendsten Rabbinen und Gelehrten des 17. Jahrhunderts, eine Fülle neuer und ungeahnter Aufschlüsse über das Leben seiner Väter und zahlreicher seiner Zeitgenossen. Zugleich wird hier die Geschichte des Rabbinates und der Gemeindeschule von Worms, einer der Metropolen der deutschen Judenheit im 16. und 17. Jahrhundert aus den nur zum kleinen Theile veröffentlichten Quellen dargestellt.

Als zweiter Band der Serie „Zur Geschichte jüdischer Familien" erschien und ist aus demselben Verlage zu beziehen:

Samson Wertheimer, Der Oberlandrabbiner (1658—1724) und seine Kinder. Mk. 7.—

Biographie eines der einflussreichsten jüdischen Persönlichkeiten, und Skizzen aus seinem Kreise, gezeichnet auf Grund der Akten des Wiener Staatsarchivs und anderer Archive.

Kaufmann, Prof. Dr. D., die Spuren Al-Batlajûsî's in der jüdischen Religions-Philosophie. Nebst einer Ausgabe des 3. Theiles des Vebereinstimmungen seiner „Biblischen Kreise." Mk. . . .

Das auch für die allgemeine Geschichte der Philosophie so wichtige Werk . . .

— **Die Sinne.** Beiträge zur Geschichte der Physiologie und Psychologie im Alterthum, im Mittelalter und in der neuesten Zeit. Mk. . . .

Stets war es für die jüdische Literatur eine besondere Zierde, dass ihre Vertreter . . . und Naturwissenschaften, so dass die Geschichte der Medicin, der Physiologie und Psychologie . . . bei den Theologen, der Aerzte und Philosophen . . . und Wissenschaften.

Der Stammbaum des R. Chajjim Vitalis von Abraham Maria Harboun. Mk. 1.20.

Wie heilen wir den religiösen Sinn unserer Mitmenschen und Freunde? Mk. 0.10.

Verlag von Hermann Mayer in Trier

Der Midrasch Tehillim

oder

die haggadische Auslegung der Psalmen

zum ersten Male ins Deutsche übertragen

von

Prof. Dr. theol. et phil. Aug. Wünsche.

Stanford University Libraries
3 6105 005 128 439

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
CECIL H. GREEN LIBRARY
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004
(415) 723-1493

All books may be recalled after 7 days

DATE DUE

28D JUL 28 1996